نظام الطائفية

من الدولة إلى القبيلة

برهان غليون



sharif mahmoud

نظام الطائفية

من الدولة إلى القبيلة

* **نظام الطائفية** (من الدولة إلى القبيلة)

* المؤلف: **برهان غليون**

* الطبعة الأولى، نيسان 1990

* الناشر: **المركز الثقافي العربي**

* **العنوان**:

■ **بيروت**/ الحمرا - شارع جان دارك - بناية المقدسي - هاتف/ 352826 - 343701/ ص.ب. 5881 - 13

■ **الدار البيضاء**/ 42 - 44 الشارع الملكي - الأحباس - هاتف/ 307651 - 303339/ ص.ب. 4006

نظام الطائفية

من الدولة إلى القبيلة

برهان غليون



المركز الثقافي العربي

مقدمة

لم تُطرح مسألة الأقليات في أية حقبة مّن حقب التاريخ العربي الإسلامي بالحدّة وبالخطورة اللتين تطرح بهما اليوم. وإذا اكتفينا بالنظر إلى المظاهر الخارجية وحدها لا نلمح أي تغيير جوهري حديث، عقائدي أو مادي، يدفع بالإسلام الأغلبي الذي عُرف حتى القرن الثامن عشر على الأقل بروحه السمحة والمتسامحة، إلى التعصب، او يفسّر لماذا تبحث الأديان الأخرى الشرقية التي عرفت بسرعة بعد الفتح الإسلامي كيف تتأقلم مع الدين الجديد القادم من الصحراء وتتبنّى روحه، عن كل فرصة تشجع تبجيل الذاتية أو الاستقلال والخصوصية.

لقد أصبحت الطائفية من المشكلات التي تحتل المرتبة الأولى من اهتمام السياسيّ والباحث في العلوم السياسية والاجتماعية معاً في العالم العربي. وهي فضلاً عن ذلك إحدى أدوات الصراع السياسي والأيديولوجي في مجتمعنا.

وكما أن من الممكن للبعض أن يستخدم الشعار الطائفي من أجل تعبئة جزء من الجمهور السياسي وراءه، فإن من الدارج والشائع في العديد من البلاد العربية استخدام تهمة الطائفية لتشويه سمعة الخصم أو الإساءة إلى قضيته. وكثيراً ما تُطرح الطائفية في المجتمع العربي في مواجهة القومية أو بالأحرى الوطنية، أو كبديل عنها، وهناك من يربط بين الطائفية بوصفها النقيض للوطنية وبين التآمر الأجنبي على المصير والمستقبل العربي. وهناك من ينظر إليها من زاوية التباين بين قيم العلمانية والقيم الدينية. وقد كتب الكثير في السنوات الأخيرة عن الحرب الطائفية في لبنان، كما كتبَ الكثير عن الصراعات الطائفية التي يمكن أن تتفجر في أكثر من

بلد عربي. ويمكن ان نقول أن المجتمع السياسي العربي الراهن يعيش تحت شبح الطائفية والانقسامات العصبوية الدينية أو الجهوية أو الأقوامية. بل إن هاجس الدويلات الطائفية لم يكن في أية حقبة أقوى مما هو عليه الآن، لدرجة أن هناك من يعتقد اليوم في العالم العربي أن الذي يحكم المنطقة أو يتحكّم بسياستها إنما هو حلف طائفي أو حلف أقليات، وهناك من يعتقد أيضاً أن النموذج الإسرائيلي للدولة الطائفية المستلهمة لعقلية الأقلية المتطرفة أو المستعدة للتطرّف، هو الذي أصبح يقدم النموذج الملهم للعديد من النظم العربية. من هنا تظهر أهمية موضوع الطائفية المطروح وحساسيّته وخطورته في الوقت نفسه.

فهل نحن نعيش العصر الطائفي، وهل أن سياستنا تخضع في التحليل الأخير للحسابات والأحلاف الطائفية، وهل هناك خطر تكوين الدول الطائفية في هذا الشرق الذي يطلق عليه أبناؤه أنفسهم أحياناً، على غير حق أو هدى، مجتمع الأقليات والطوائف والفسيفساء؟ ثم ما الذي يعنيه هذا المفهوم المستخدم بكثرةٍ في الأدبيات السياسية والاجتماعية العربية الحديثة، وما هي الأصول التاريخية والإجتماعية لنشأة الطائفية كمفهوم سياسي اجتماعي، وما الذي يفسّر استمرارها رغم نشوء وتكوين وتطور الدولة العربية المعاصرة، وما هو الدور الذي يحتله الانتماء الطائفي بالفعل في الدورة السياسية العامة وفي إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية كعلاقات سلطة؟، أي باختصار؛ ما حقيقة الطائفية اليوم في المجتمع العربي، وما هو وزنها النوعي وما هو تفسيرها؟.

الذي يتابع الكتابات الحديثة عن الطائفية يميز بين نظرتين، حتى لا نبالغ ونقول نظريتين، سائدتين:

الأولى، تُرجع تطوّر هذا الشعور الطائفي إلى تشوّه الوعي العربي أو الإسلامي وتحجّره أو تكلّسه أو فَوَاته وانفصامه عن الواقع. إنها تعالج الطائفية كما لو كانت إحدى ترسّبات التاريخ الأيديولوجي العربي وتجلياته المرضية، وتفسر بقاءها ببقاء الجهل واستمرار الأميّة، أو تربط أحياناً بينها وبين الوعي الديني بشكل عام. وهي ترى أن الحل الوحيد لها هو مواجهتها بالوعي القومي والعلماني وبالتنوير

الفكري والقضاء على من يمكن أن يتهم بنشرها والعمل على الترويج لها. وهي لا تجعل منها إذن قضية كبرى من قضايا التنمية والتطور السياسي والاجتماعي العربي، وإنما قضية ملحقة بغيرها. وتنظر إلى التهابها الراهن في بعض المواقع كأثر من آثار تراجع الأيديولوجية القومية العربية. فبالتأكيدِ على هذه الأيديولوجية القومية والدعوة لها ونشرها يمكن في نظرها القضاء على الطائفية، وهذا يعني باختصار أن الوعي الطائفي هو نقيض الوعي القومي، وأن هذا النقيض أصبح يعبّر عن الماضي أكثر مما يعبّر عن المستقبل، وأنه لا بدّ زائل من تلقاء نفسه متى ما تمّ التأكيد على الوحدة والشعور القوميين وضُرب على يد كلّ من يسعى إلى استغلال الشعور الطائفي البغيض والمتقادم.

وفي إطار هذه النظرة نقرأ يومياً الكثير من المقالات التي تهاجم الطائفية وتدعو لتطبيق العلمانية والأخذ بالنظرة الوطنية والقومية. وبالتأكيد لا يفعل أصحابها ذلك إلا لاعتقادهم أن وجود، أو استمرار أو عودة، الشعور الطائفي هو مجرد عَرَضٍ بسيطٍ لغياب الأيديولوجية القومية وللضّربة التي تلقتها الناصرية بشكل خاص كتعبير أرقى لهذه الأيديولوجية، وأن الرجوع إلى قيم القومية وترسيخها في المجتمع سوف يقضي حتماً على بقايا الشعور الطائفي أو الأقوامي.

والنظرة الثانية ترى في الطائفية التعبير الطبيعي عن بنية عميقة اجتماعية هي التي تميز المجتمعات العربية عن غيرها، والتي تجعل أن القيم الوطنية والعلمانية الحديثة لا تستطيع أن تفرض نفسها وأن تنتشر كما انتشرت في مناطق أخرى من العالم وخاصة في الثقافة الغربية. ومن تنويعات هذه النظرة القول بأن أصل المسألة هو البنية الذاتية للإسلام نفسه. ففي نظرهم أن الدين المحمدي بعكس المسيحية، لا يقبل بالفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية. ولقد أصبح من المسلّمات في الغرب بصورة خاصة، وأعني بالغرب الأوساط العلمية المشاركة في تقديم صورة عنه إلى الرأي العام الغربي، أن التعصّب هو السمة الطبيعية للإسلام والمسلمين بشكل عام. والتعصب هو الذي يفسّر في نظرهم موقف المسلمين من كل الجماعات التي تختلف عنهم سواءً كانت من الأقليات الدينية أو من الأقليات القومية.

أما عن أصل هذا التعصب ومصدره، فإنهم يرجعون فيه إلى رفض الإسلام التاريخي، على ما يعتقدون، للتعاون مع غيره، وعدم قبوله في أي وضع كان بأقل من احتلال موقع الأغلبية والاستفراد بالسلطة السياسية. وحتى لا نخدع أنفسنا ينبغي أن نقول إن اليسار واليمين الغربيين يشتركان في هذه النظرة على حد سواء. فالشيوعيون الكلاسيكيون يعتقدون أن الإسلام نفسه ليس إلا قوّة تعصّب كبرى. ويعتبر المنظِّرون السوفييت الإسلام ديناً إقطاعياً شبه بدائي، مما يعني أن اضطهاد الأقليّات الطائفية والقومية هو من النتائج والأمور الطبيعية في العالم العربي والإسلامي. واننا لا ينبغي أن ننتظر الحلّ لهذه المسألة من تغيير ما أو تجديد يمكن أن يحصلا في نظام القيم العربي الراهن أو الإسلامي، وإنما لا بدّ من توسع التغريب وتعاظم دور النخبة الغربية ذاتها (وهذا ما يبرر الاحتلال وحجب حق تقرير المصير عن الشعوب الإسلامية أو التلاعب به) أو المتغربة ذات الثقافة الأوروبية[1]. وكان كرومر يقول ملخّصاً هذه النظرة؛ إنّ الإسلام لا يُعَصْرَن لأنه عندئذٍ يكفّ عن أن يبقى إسلاماً. وقد ساء الوضع أكثر في أوروبا الغربية في السنوات القليلة الماضية، بسبب ارتباط اسم الإسلام بالتطرف والثورة أو المعارضة السياسية أو بالصحوة الإسلامية المعادية للغرب والمؤكِّدة على الهوية المحلية، وبتصاعد نشاط المليشيات أو الأحزاب ذات الأيديولوجية الإسلامية، كما ارتبط بقضية أخذ الرهائن والحروب الدائمة والنزاعات المستمرة بين الدول العربية والإسلامية، ليرسخ فكرة غياب روح التسامح الديني أو الإنساني وانعدام فضيلته انعداماً كاملاً في المجتمع والثقافة العربيين[2].

وكما ترى، فإن النظرتين تُرجعان الطائفية بشكل أو بآخر إلى الماضي ومخلّفاته وإلى الوعي أو الأيديولوجية، ولو أن النظرية الأولى التي يتمسّك بها القسم الأكبر من المثقفين العرب تضيف إلى الماضي، أي إلى القول بوجود الوعي الطائفي التقليدي في المجتمع العربي وارتباط النزاعات الطائفية بالجهل والتخلّف

(1) انظر مثلاً مكسيم رودنسون في كتابه سحر الإسلام، (بالفرنسية) ص86 ـ 87، وكذلك. كارير دانكوس، الماركسية وآسيا 1853 ـ 1964، (بالفرنسية)، باريس 1965، ص 268 ـ 271.

(2) على سبيل المثال فقط، ن. دانيل: الإسلام والغرب، تكوين صورة (بالإنكليزية) ادنبرغ، 1960، وكذلك كتاب ادوار سعيد، الاستشراق.

والتعصّب، مسألةَ استغلال القوى الاستعمارية للمسألة الطائفية ولعبهـا بها من أجـل تقسيم العرب وتمزيق وحدتهم، بينما يجنح الباحثون الغربيـون عمومـاً إلى التركيـز على غياب البنية القومية وخصوصية الإسلام والعقيدة الإسلامية في معالجتها للزمنيّ والروحيّ ومن ثَمّ لمسألة الأقليات وأهل الذمّة. وتسمح لهم هذه النظرة بالتنصّل من المسؤوليـة في حدوث التـوترات الـطائفية الحـديثة وتحميلهـا بشكـل رئيسٍ للبنيـة الإجتماعية، كما تسمح لهم بتأكيد الطابع الفسيفسائي الانقسامي للمجتمـع العربي وغياب طابعه القومي.

وفي الواقع، تزداد فكرة انعدام الطابـع القومي عن المجتمـع العربي قـوةً في الـدراسات الاجتمـاعية، في العـالم العربي وخـارجه. ويـزداد التركيـز على تحليل التـركيب الطائفي والإقليمي لهـذا المجتمع أو الـدخول المنهجي إليـه من الـزاويـة الأنتروبولوجية في السنوات الأخيرة بشكلٍ لا سابق له. وهو ما يؤكد تـرسخ القنـاعة المتزايدة بأن الموضوع لا يتعلق بضعف قيم التسامح الإنسانية وإنما ببنية اجتماعيـة عميقة يطلق عليهـا البعض اسم البنية التقليـدية، ويـطلق عليها البعض الآخـر البنية المتخلّفة، ويطلق عليها البعض الثالث صـراحةً التعصّب الإسـلامي. وقد نجم عن قـوّة هـذه الحـركـة تحقيق شبـه إجمـاعٍ على أن المفـاهيم والمقـولات النـظريـة المستخدمة في فهم أو تحليل المجتمع بشكـل عام لا ينبغي أن تـطبّق هي نفسها أو لا يمكن أن تنطبق على المجتمع العربي الذي يتفرّد حسب هذه النـظرة دون غيره، بـآلياتٍ تستـدعي النظر إليـه من خلال مفـاهيم ومقولاتٍ أخـرى مشتقة من تـاريخـه الخـاص وبنيتـه. وقـد أدّت هـذه الفكـرة التي سـاهم فيهـا بعض البـاحثين العـرب المتحمّسين لتـأكيد الـذات والاستقلاليـة عن الغرب، والبـاحثون الغـربيـون الـذين أصبحـوا يشكّكون في عـالميّة مفـاهيم علم الاجتماع الغـربي أو الـذين يميلون إلى الأخذ بكل ما هو غـرائبي وعجيب ومختلف، إلى العودة الكبيـرة لنظريـات فيلسوف الاجتمـاع الوسيـطي عبدالـرحمن بن خلدون باعتبـارها المنـطلق لصياغـة المفاهيم والمقولات الناجعة والأصيلة لفهم وتحليل المجتمع العربي. وقد اقتنع بها الباحثون الشباب الغربيون أنفسهم إلى درجة أن باحثةً فرنسيةً معـروفةً قـد قررت تـرك العمل على البلاد العربية لأن العديدين قد شكّكوها بقدرتها وقدرة الغربي بشكل عام على فهم حقيقـة المجتمعات العـربية. هكـذا أصبحت الـطائفيـة والقَبَليّـة التي كـان هَمُّ

العقيدة القومية العربيـة منذ مـطلع القرن محـاربَتها، سِمـةً بنيويّـة تؤكد من خـلالها خصوصيتنا وأصالتنا ونجعل منها نموذجاً لتاريخيّتنا الاجتماعية.

لكن مقابل اعتزاز البعض بهذه الخصوصية والتأكيد على ضرورة احترامها بما يعنيه ذلك من إخراج المجتمع العـربي من دائرة التحليـل الاجتماعي الكـوني، أي مقابل الذين يدعون إلى أخذ هذه البنية الخاصة بالاعتبار، والأخذ بها وعدم إهمالها من منطلق كونها تعبيراً عن تشوّه سطحي، هناك في العالم العربي والعالم معـاً، من يجعل من توحيدها مـع الذات والبنيـة العربيـة مبرراً للدعـوة إلى خروج العـرب من جلدهم وثقافتهم المتأخرة والقضاء على التـراث باعتبـاره التجسيد التـاريخي الدائم والثـابت لها كبنيـة متخلّفة. وهـم يؤكـدون أن هذا القضـاء على الذات البـاليـة هـو الشرط الرئيس لكل تقدم. بل يمكن القول انـه بقدر مـا يوجـد اليوم من يجعـل من الطائفية ضرورةً للمقاومة الداخلية والخارجية، هناك من يعتبـر القضاء على الـدين، أو التديّن الذي يعتبره مصدر التعصب الطائفي، ضرورة للبقاء. فعن هذا الاختلاف في التحليـل الـطائفي للمجتمـع العـربي، أو الشـرق أوسـطي، تصـدر إرادتـان متعارضتان، وحرب مستمرة بين أولئك الذين لا يرون الحلّ إلا في فضيلة الاعتراف بالواقع كما هو والعمل على أساسه، وبالتالي الأخذ بالطائفية كمعيار مقبول لتحـديد السلوك الفـردي والجماعي، حتى لـو كان التصـريح بـذلـك لم يصبـح بعـدُ فضيلةً سيـاسية، وأولئـك الذين يعتقـدون أن الحل هـو في التغيير الجـذري لهـذا الـواقـع والقضاء السريع وبكل الوسائـل على ما يعتقدون أنـه مصدر الشعـور الطائفي، أي التعصب الديني بالنسبة للبعض، والدين نفسه بالنسبة للبعض الآخر. ويظهر تصادم الإرادات هـذا في الصراع على تـأكيـد القيم المختلفـة التي سـوف تـنظم الحقيقـة الاجتماعية: قيم العلمانية أو الدينية، العقلانية أو الـروحية، العلميـة أو السحريـة، الأخلاقية أو القانونية، الخ.

ففي أي إطارٍ تبرز الطائفية في المجتمـع العربي إذن، ومـا هي العوامـل التي تدفع إليها، وما هي السُّبل التي تمكننا من تجنب الوقوع في الحروب الطائفيـة التي بقيت أوروبا تتخبّط فيها خلال القرون الوسطى مئات السنين؟ لا داعي للقول مسبقاً أنـه سيخيب ظن كل من ينتـظر من دراسة اجتمـاعية أن تقـدم وصفة جـاهـزة لحـل

مشاكل الطائفية والأقليات. فهذا الحل لا وجود له في التحاليـل النظرية، ولا يمكن البحث عنـه أو إيجاده في إطـار المحافـظة على النظم السيـاسية والاجتمـاعيـة التي خلقت هذه المشاكل نفسها والمجتمـع الذي يفـرزها. إن هـدفنا هـو أن نُظهر إذن بالضبط أن هذا الحل مستحيل في هذه الظروف. وكل ما يمكن أن نـطمح إليـه في هذا البحث هو إبراز الإطار العام الذي يمكن من خلاله إيجاد التغييرات الضـرورية لطرح المسألة طرحاً جدياً وممكن الحل.

الفصل الأول

نظام الطائفية

I

في مفهوم الطائفية

واضح من هذه التحليلات والتقديرات على مختلف مشاربها، أن مفهوم الطائفية يشتمل عندنا على عناصر أربعة:

الأول؛ هو تعدّد الانتماءات الفردية داخل المجتمع الواحد وضعف الانتماء العام المشترك الناجم هو نفسه عن عدم الاندماج الاجتماعي في بنية واحدة أو لُحمة واحدة. ومن هنا فقد جرت الأدبيّات السياسية العربية القومية وغير القومية على الإلحاح الدائم على محاربة الطائفية والتركيز على القومية كمصدر لانتماء أوّل رئيسٍ، وكقاعدة للتضامن الوطني الناجع مقابل التضامن الفئوي والجزئي المدمّر. ومن هنا ما يظهر من مفارقة بين الخطاب السياسي الذي كان في كل البلاد العربية خطاباً وطنياً بالأساس، يلحّ، سواء كان عروبيّ العقيدة أو إقليمي الهوى، على تجاوز الإنتماءات الصغرى، بل لا يقوم إلا عليها، في سبيل بناء الانتماء الجماعي العام، وبين الخطاب التحليلي الإجتماعي الذي ليس إلا محاولة دائمة للكشف عن التضامنات والعصبيات الجزئية وعن تصادمها الدائم، وبشكل خاص وقوفها كعقبة كأداء أمام نمو الولاء الوطني والقومي، حتى أصبح هذا التناقض هو مصدر التفسير الأول لكل الإخفاقات والإحباطات التاريخية. وقد نشأ عن هذا دون شك نوع من الشعور بالذنب وتأنيب الضمير، كما نشأت القناعة بأن هناك في مكان ما من الوجود العربي عطباً يجعله غير قادر على استيعاب المرحلة.

العنصر الثاني في مفهوم الطائفية بعد تعدد الولاءات وعدم انسجامها وتصارعها في إطار نظام يقوم على العصبية الأقوى، هو التعصب. ذلك أن العصبية أو الإنتماء الجزئي في المجتمع لا قيمة له ولا وزن إلا بقدر ما يتحوّل إلى قوّة تضامن متميزة تقف في وجه العصبيات الأخرى. وواضح أصلاً أن كلمة التعصّب مرتبطة نَحَوِيّاً وفكرياً بكلمة العصبيّة التي هي مصدرها. وعلى سؤال: هل يحرِّم الحديثُ الشريف العصبيّةَ؟ أجاب رشيد رضا: إن العصبيّة برأي الرسول هي أن يساعد المرءُ قومه في وقت الاضطهاد، وكلّ العلماء جعلوا الجهاد واجباً على كل فرد لدى هجوم العدو أو احتلاله لقطعة من الأرض. ومن الجهل أن نعتبر هذا ممنوعاً في الدين كالعصبية الجاهلية[3]. أما محمد عبده فإنه يميّز بين التعصب الإيجابي والتعصب السلبي الذي هو نوع من استخدام العصبية لغير أهدافها، لكنه يلحّ على أهمية التعصب للدين وللوطن باعتباره أساس التعاون على ردّ العدوان. ومن المعروف أن الإسلام كان قد نهى عن العصبية الجاهلية وكان يعني بها عصبية القبائل التي تحدّ من فاعلية ونجاعة عصبية الجماعة الدينية الجديدة وتهدّدها. بالمقابل بنى ابن خلدون نظريّته الاجتماعية السياسية كلّها على مفهوم العصبية هذا، معتبراً وجود العصبيات، كأشكال تضامن عميق طبيعية، عصيّةً على السلطة والمدنية، هو مصدر تجدّد الدول وتداول السلطات في المجتمع الوسيط. مما يعني أنه عند غياب العصبيات يفتقر المجتمع إلى القوة الفطريّة الضروريّة لتجديد السلطة والعمران.

وكل هذا يفيد في أن العصبية، والتعصب كشعور أول نابع منها، تعني وجود أو حصول تضامن فطري داخل جماعة جزئية من جماعات المجتمع على حساب الولاء العام له، سواء كان مجتمعاً دينياً أو قومياً. ونسمي هذا التضامن أو الانتماء فطرياً لتميِّزه في الطبيعة عن الولاء المدني الذي يشمل المجتمع ككل والذي هو ثمرة لآلياتٍ موضوعية سياسية تقوم بتكوينها الدولة حتى تؤسسه، في حين أن التضامن أو العصبيّة لا تحتاج إلى شغل عليها من قبل الدولة، وإنما هي تنبع بشكل شبه طبيعي من مجرد المشاركة المادية أو المعنوية في قيم وهمية أو حقيقية واحدة

(3) المنار، 33، 1933.

متميزة داخل منظومة القيم النابعة من الولاء السياسي. فإذا كانت قيم الولاء السياسي إسلاميةً، كان الإنتماء إلى الأديان الأخرى مثل الإنتماء إلى القيم المرتبطة بالحسب أو النسب أو المنطقة أو العرق، مصادر ممكنة لنشوء عصبيات مناقضة للدولة أو مجارية لها. ولذلك يمكن أن نوسّع مفهوم العصبية ليشمل كلَّ أشكال الإنتماء أو الهوية المعتمدة على المشاركة العفوية والتلقائية في الدين أو القبيلة أو القومية أو الإقليم الخ. وبهذا المعنى فإن رفض الدولة للعصبيات التي لا تستمد شرعيّتها من منظومة القيم المرتبطة بالدولة وشرعيّتها يعبر عن خوفها والمسيطرين عليها من الانقسامات داخلها، وخطر منافسة الرئاسات المتعددة المستمدة من هذه العصبيات على مواقعها، مثلما تحمل العصبية في داخلها إمكانية التشكيك بشرعية الدولة أو السياسة القائمة وبتمثيلها الفعلي لهذا الجزء أو ذاك من الأمة. من هنا يبدو مفهوم العصبية الذي هو بالعمق مفهوم ثقافي وكأنه مقولة سياسية مرادفة للدولة على حجم أصغر. وسوف نرى كيف أن العصبية لوحدها لا تحمل في ذاتها أي وزن سياسي، ولكنها تتحول إلى شبه دولة داخل الدولة بالفعل عندما تدخل كعنصر في نظام أو تعمل كنظام للعصبية وهو ما نسميه الطائفية. وفي هذه الحالة يصبح الانتماء، بل التصريح عن الانتماء إلى أي جماعة، مهما كان حجمها ووزنها بما في ذلك العائلة، عملاً سياسياً وهاجساً من هواجس الدولة سواء كانت دولة حديثة أو قديمة. إنه يصبح التعبير عن صراع الدولة والمجتمع المدني حول التأطير الحقيقي للأفراد والتحكّم الفعلي بالسلطات أو تقاسمها أيضاً. ويعبر عن حقيقة السياسة القائمة ومدى نجاحها في استيعاب الجماعات والمصالح المتعددة والمتناقضة المكوّنة للمجتمع وتحقيقها للإندماج الوطني بالمعنى الحديث أو القديم، أي بمعنى تحويل الولاء النابع أحياناً من العقيدة أو السيطرة العسكرية إلى انتماءٍ حقيقي وشعور فعلي بالمصالح المشتركة والتضامن القوي بين جميع الأفراد المكوّنين للجماعة السياسية.

أما العنصر الثالث؛ فهو ارتباط الطائفية، كنموذج راهن للعصبية المعادية أو المواجهة للدولة أو للولاء المجتمعي العام، بالدين. إن الطائفية تعني اليوم بشكلٍ أساسي عندما تستخدم في الحديث السياسي أو العلمي، العصبية الدينية أو المذهبية. ومن المعروف أن المعنى اللغوي الأصلي يختلف عن ذلك ويعبّر عن

مفهوم أبسط هو الجماعة من الناس. وهناك اليوم ميل طبيعي لدى الباحثين والسياسيين إلى التوحيد أو المطابقة بين الطائفية وبين العصبوية والدين أو التدين. ويلتقي هذا بالطبع مع الفكرة الغربية الشائعة والتي ذكرناها من قبل حول تعصبيّة الإسلام الطبيعية.

العنصر الرابع في هذا المفهوم يتعلق فيما اعتُرِف على تسميته بمسألة الأقليات، والذي شكّل في التاريخ العربي الحديث مشكلةً حقيقيةً قوميةً ودوليةً منذ اللحظة التي أعطت فيها السلطات العثمانية التي كانت تدير شؤون الوطن العربي، حقّ الإشراف على الأقليات الدينية إلى الدول الأجنبية، وهو ما أطلق عليه اسم الامتيازات، ولكن من الواضح بالنسبة إلينا اليوم أن مسألة الأقليات لم تعد تقتصر في البلاد العربية على مشاكل الأقليات الدينية. فهناك أقليات أقوامية تطرح من المشاكل ما لا يمكن حلّه في إطار المفاهيم والممارسات السائدة اليوم في السياسة العربية. وهي تتجاوز في التهابها ومخاطرها ما تطرحه مسألة الأقليات الدينية. ويصبح الوضع أكثر تعقيداً عندما يتعلق الأمر بأقلية هي معاً أقلية دينية وأقوامية، كما هو عليه الأمر في جنوب السودان.

ومع ذلك فإن الوقائع لا تطابق دائماً الاستنتاج المنطقي. فالعلاقات الأشد حساسية وتوتراً هي تلك التي تنشأ بين جماعات تنتمي إلى القومية ذاتها وإلى الثقافة ذاتها، حيث تأخذ قضية تأكيد الذات أهمية استثنائية وذلك بقدر ما تبدو مستحيلة أو صعبة التحقيق. وبالعكس تبدو هذه المسألة سهلة الحل بالنسبة لجماعات قومية متميزة وواثقة من شخصيتها وخصوصيتها، كالأرمن والشركس وغيرهم من الأقليات العربية، التي تميل إلى الانصهار السياسي بالجماعة القومية الكبرى رغم، أو ربما، بسبب محافظتها على وعيها الذاتي وثقتها بتمايزها. أما عندما يتجاوز الأمر مسألة تعيين التمايز الذاتي لجماعة صغيرة ضمن جماعة قومية أكبر، فإن القضية تهدد بأن تتحول مباشرة لدى هذه الجماعة الصغيرة إلى قضية قومية أو شبه قومية. وربما أصبح حسم مثل هذه القضايا أصعب بكثير من قضايا الأقليات ذات الهوية المتقلّبة، خاصة إذا راعينا في هذا الحل المنظور القومي الموروث عن أوروبا القرن الثامن عشر والتاسع عشر. ولكنها لا تطرح الكثير من

الاعتراض النظري. فلا أحد ينكر مثلاً أن الأكراد شعب متميز عن العرب وإن وجد هناك من يتصور حلولاً مختلفة بل متناقضة للقضية القومية الكردية. ينبغي أن نميز إذن في معالجتنا لمسألة الأقليات والطوائف، وفي رؤيتنا للحلول الممكنة، بين الأقليات الدينية العربية وبين الأقليات القومية التي تحظى بقسط كبير من الاستقلال الذاتي ومن التمايز والتماسك، بسبب تواجدها التاريخي الكثيف في منطقة من المناطق، أو بسبب كثرة عددها الذي يسمح لها بالحفاظ على الذات.

ولا يجب أن نخلط بين مشاكل الأقليات الدينية أو الأقوامية التي تشكل نوعاً من التمايز داخل الأمة والدولة القومية الواحدة، وبين الأقليات القومية الكبرى التي تكوّن شعوباً حقيقية لها استقرارها وأرضها وشخصيتها المتميزة، وتتمتع بلغة وتاريخ وثقافة خاصة بها، والتي لم تنجح لأسباب مختلفة تخرج من دائرة بحثنا هذا، أن تتكوّن في شكل دولة قومية في العصر الحديث. فهذه الأخيرة لا تطرح المشاكل ذاتها على الدولة الواحدة، ولا تدخل النزاعات التي تثيرها ضمن دائرة الحديث عن العصبية الطبيعية أو الطائفية أو بالأحرى ما تحت السياسية التي نتحدث عنها هنا. ويؤكد التاريخ العربي الحديث أن الحروب الأكثر عنفاً كانت منذ القرن التاسع عشر بين طوائف دينية عربية، أو بين دول عربية وبعض أقاليمها ذات الأغلبية الأقوامية المتميزة. لكن إذا كان الجواب على المسألة الأولى ينبع من التركيز على الطابع العام لممارسة السلطة كما سوف نرى، فإن الثانية لا يمكن فهمهما إلا في إطار مراجعة المفاهيم والمسائل التي يطرحها التصور السائد للدولة القومية أو الدولة الأمة.

فما هي حقيقة وجود عناصر هذا المفهوم في المجتمع العربي المعاصر؟

لا يستطيع أحد أن ينكر أن الطائفية ليست موجودة بالمعاني الأربعة هذه في المجتمع العربي، وأن العديد من الظواهر السياسية والاجتماعية لا يمكن تفسيرها إلا بوجود التضامن أو الانتماء المناقض للولاء الواحد للدولة أو النامي على هامشه وبمعزل عنه، بما في ذلك ظواهر من نوع استمرار هذا النظام أو ذاك، أو تفجر بعض النزاعات الشاملة أو الجزئية على اتساع الوطن العربي. لكن هذا الاعتراف الأولي والضروري بوجود الطائفية يستدعي مع ذلك بعض الملاحظات:

الملاحظة الأولى؛ أن المجتمع العربي ليس غريباً في تعدّديته الدينية أو الأقوامية عن المجتمعات الأخرى، بما فيها الأكثر تعبيراً عن الاندماج القومي أو تمثيلاً للفكرة وللتاريخية الاندماجية القومية. بل إن الاندماجية والتجانس باعتبارهما قاعدةً لتكوين الكليّة الاجتماعيه الموحّدة والحيّة التي تغذي التبادل والتواصل بين أطراف المجتمع الواحد، ليست في الواقع إلا من بنات أوهام العقيدة القومية الكلاسيكية المحضة وليس لها أي أساس في الواقع الموضوعي. إن الأمم جميعاً مكوّنة من خليطٍ من شعوب وجماعات ذات منظومات قيم وثقافات وأحياناً أصول قومية ومذاهب دينية متباينة جداً. بل إن هذا الاختلاط يجري كل يوم أمام أعيننا في كل البلدان والقارات. ولم يكن الأمر يختلف في الماضي عما هو عليه في الحاضر، ذلك أن مفهوم الحدود القومية نفسه لم يكن له وجود، كما أن الحروب والغزوات المحلية كانت ذات دورة أسرع وأكثر كثافة من اليوم. ونستطيع بسهولة أن نلحظ في أيامنا هذه كيف أن أكثر الأمم اعتقاداً بتجانسها واتّحادها القومي تعاني من حركات قومية محلية جزئية ومن تمرّدات مسلحة، كما هو الحال في فرنسا مثلاً مع الكورسيكيين، أو الكنكيين، أو في إسبانيا مع الباسكيين[4]. وهناك اليوم في فرنسا أكثر من ثلاثة ملايين عربي نصفهم يحمل الجنسية الفرنسية، أما الولايات المتحدة الأمريكية فهي بلد الجاليات المهجرة من مختلف الأمم والأعراق. وقصدنا من ذلك أن المجتمع العربي ليس أكثر تبايناً في تركيبه السكاني والثقافي من غيره، بل ربما كان العكس تماماً هو الصحيح، فهو في غالبيته العظمى يشعر بالانتماء الشامل إلى الثقافة العربية الإسلامية، لأنه ليس في الواقع إلا ثمرة الاندماج العميق والصهر التاريخي المستمر للجماعات المختلفة والمتعددة المصادر التي خضعت، منذ الفتح الإسلامي، للدول الإسلامية وتشرّبت ثقافتها. ثم إن التركيب الطائفي

(4) يكفي للتأكد من ذلك مراجعة كتاب فرديناند بروديل، هوية فرنسا، باريس 1986 الذي يحاول فيه الكاتب وهو المؤرخ الدقيق، أن يُظهر فيه الطابع المنوع جداً والمتناقض للمجتمع الفرنسي الذي سيطرت عليه حتى القرن الماضي عقلية الولاء الضيق للقرية والمحلة والكنيسة الصغيرة. وكذلك في نفس المعنى: هرفيه لو برا/ إيمانويل تود: اختراع فرنسا، باريس 1985 الذي يقول الكاتبان فيه إن فرنسا ليست إلا تجمعاً غير متجانس لعناصر متباينة ولنظم انتروبولوجية مختلفة بعضها عن البعض الآخر.

للمجتمع العربي ليس حديثاً، ومع ذلك فلم تكن المسألة الطائفية مطروحةً في الماضي أو على الأقل لم تكن تلعب الدور الذي تلعبه الآن ولا تنطوي على الرهانات الخطيرة التي هي اليوم رهاناتها.

الملاحظة الثانية؛ هي أن التعددية الانتمائية لا تقتصر على التعددية الدينية، وإنما هي موجودة جنباً إلى جنب مع العصبية القَبَلِيّة أو الجِهَويّة، مما يدعونا إلى القول ان جميع المجتمعات العربية، بصرف النظر عن الأقاليم، موسومة بهذه المشكلة التي يمكن أن نطلق عليها العصبويّة، أي وجود انتماءات متعددة وأحياناً مناقضة ومتناقضة فيما بينها داخل الولاء الواحد للدولة، وفي ظروف معينة، ضد هذا الولاء نفسه، وهذا يعني أن الطائفية تندرج نظرياً ضمن مسألة أعمّ منها هي مسألة التكوين العصبوي أو نشوء الآليات العصبويّة في المجتمع وتحتاج إلى تفسير أصل هذا النشوء. فمن الواضح أن هذا التعدّد في الانتماءات لا يُترجم إلى تناقض في الولاء أو إلى تعدّد الولاءات السياسية في كل المناطق والبلدان العربية أو غير العربية، وأنّ ترجمته السياسية تختلف من حقبةٍ إلى أخرى، ومن دولة إلى أخرى، ومن نظام إلى نظام. بمعنى آخر، إن الوزن السياسي أو الدور السياسي الذي يلعبه الانتماء الجزئي، الموجود حتماً وبالضرورة في كل المجتمعات دون استثناء، ليس واحداً. وعندما نقول بالضرورة فللتأكيد أيضاً على أن لهذه الانتماءات المتعددة وظيفة خاصة في النظام الاجتماعي. وفي هذه الحالة يمكن القول ان التوظيف السياسي البالغ في هذا الانتماء، أو تحويل هذا الانتماء إلى ولاءٍ بديل للولاء للمجتمع الكلّي، يشكّل نوعاً من الإنحراف الوظيفي في قيم الانتماء، كما يعبّر عن مأزق السياسي ذاته وتبعيته، من أجل تأكيد وجوده أو تحقيق مهامه، لبنية اجتماعية وقيميّة أدنى تركيباً اجتماعياً أو أقل شمولية من المفروض أن تكون هي نفسها تابعة له.

لكن هذا يعني أيضاً أنّ علينا أن نميز منذ البدء بين التعدّدية الطبيعية للانتماءات التي لا تخلق أي ردود مناقضة لتكوين الولاء السياسي للدولة، مثلما كان عليه الحال في المجتمع العربي الإسلامي نفسه في التاريخ الكلاسيكي الذي سادت فيه قيم التعايش الإيجابي بين هذه الانتماءات الاجتماعية الثقافية، والقبول

في الوقت نفسه أو التسليم بالسيادة السياسية للدولة الإسلامية، وبين التعدّدية التي تترجم إلى نَفْي أو مناهضة أو تشكيك بالسيادة السياسية القائمة. والأمر لا يتعلق كما هو واضح بتعددية جديدة أو بنشوء ولاءات لم تكن قائمة من قبل، وإنما بوضعية جديدة أو بمناخ وعلائقيّة جديدة سياسية إجتماعية أو سياسية ثقافية. إن الذي يهمنا هو بالضبط هذه العلائقية، أي بنية العلاقات الجديدة داخل المجتمع نفسه التي تجعل من الإنتماء لدينٍ أو لقبيلة أو لعائلة حقلاً لتأسيس ولاءٍ سياسي يخالف الولاء العام أو يضع نفسه على الأقل فوقه ويعطيه الأسبقية عليه، وهو ما نسميه الطائفية كنظام، التي تعني استخدام العصبيات الطبيعية ضمن نظام يتجاوزها في غاياته ووسائل عمله، وفي هذه الحالة فإن الطائفية ليست فقط العصبوية الدينية، أو استغلال العصبية الدينية، وإنما أيضاً أية عصبية إجتماعية موجودة في لعبة الولاء والسلطة.

الملاحظة الثالثة، أن ارتباط كلمة الطائفية بالدين حديثٌ ويثير الالتباس من الناحية النظرية. فليس الدين منتجٌ بالضرورة لعلاقة أو لنظام عصبوي. ففي النظام العثماني، والإسلامي عموماً، كان المفهوم الذي تدخل ضمنه مسألة الجماعات غير الإسلامية هو مفهوم أهل الذمّة أو فيما بعد المِلَل. ولم تكن الملل في العصر العثماني تشكّل محور عصبيات مناقضة للدولة القائمة أو مناهضة، في تحقيقها لتضامنها الذاتي الداخلي، لسيرورة إعادة إنتاج الولاء العام للسلطة العثمانية، بل إن العكس هو الصحيح، إذ أن شرعية هذه السلطة وقوة الولاء الذي كانت تتمتع به من قبل رعاياها على اختلاف مذاهبهم، كان يقوم بشكل أساسي على احترام هذا النظام المِلَلي الذي يعطي لكل طائفة نوعاً من الاستقلالية والحرية في إدارة شؤونها والذي يتيح لها أن تعيش وتستمر في ظل الإسلام. فهنا لم تكن العصبية الجزئية مناهضة للعصبية المجتمعية العامة وإنما مستمدة من روح التعايش الإمبراطوري والتعددية العصبوية، أو تعدد الانتماءات داخل إطار الولاء الواحد، اللّذين تقوم عليهما الدولة ذاتها. وهذا يعني كما هو واضح، أن علينا أن نميز بين الطائفية وبين الدين أو الانتماء إلى مذهب أو عصبة معينة. إن الانتماء لدينٍ لا يخلق بشكل تلقائي دينامية طائفية في المجتمع تقوم على أساس التنافس بين الطوائف، ومن وجهة نظرها ومصالحها الخاصة في توزيع السلطة أو اقتسامها، وتلغي بالتالي الولاء

للدولة والمصلحة العامة المرتبطة بوجود المجتمع الكلّي أو، على الأقل، تخضع هذه المصلحة للمصلحة الجزئية ولا تسمح بنموّها إلا بقدر ما تفيد في خدمة المصلحة الجزئية الطائفية، مما يحول دون تطور الاندماج القومي ويخنق ديناميكية تطوير المجتمع ككلّية سياسية مجردة وموضوعية. إن الطائفية هي عكس الدين تماماً، لأنها بدل أن توظف السلطة والثروة من أجل تدعيم الروابط والتضامنات والتكافل بين الأفراد، وهو ما تهدف إليه الرحمة والمعونة والإحسان والزكاة والحب والتسامح، أي ما يشكل باختصار جوهر الدعوة والقيم الدينية في كل العصور وكل مكان، تقوم بالعكس على استغلال هذه التضامنات واللُّحم الروحية الموجودة أو هذا الرأسمال الروحي، من أجل زيادة السلطة والثروة وتحسين التقاسم الدنيوي. ولذلك أيضاً فإن الطائفية تجمع النقائض جميعاً: فهي رغم أنها تعتمد في التعبئة على الدين تشكل النفي المطلق للقيم الدينية، وهي تستغل مثال التسامح الداخلي الذي يبشّر به الدين في سبيل تبرير الحقد والكراهية الأكثر وحشية للجماعات الأخرى، ورغم أنها تتحدث باسم الطائفة كما لو كانت شخصاً واحداً وتجعل من نفسها الحامية لمصالحها المشتركة، فهي تنتهي دائماً إلى خلق طبقة خاصة تحتكر الثروة والسلطة، يكون ضحيتها عادةً القسم الأكبر من الطائفة سواء كانت في موقف المنتصر في الصراع الطائفي أو في موقف المنهزم. وهذا يعني أخيراً، أن الطائفية ليست بحاجة إلى الدين حتى تعمل كآلية لتوظيف المجتمع المدني في السياسة لصالح تكوين طبقة قيادية يفتقد إليها المجتمع أو لا ينجح المجتمع السياسي بسبب بنيته نفسها أن يكوّنها ويجدّدها من ضمن ديناميته ذاتها، وهو يعني كذلك أن الطائفية بعكس الدين أو الانتماء إلى جماعة دينية أو قومية أو ثقافية مهما كان نوعها، هي ظاهرة سياسية بالجوهر ولا علاقة لها بالتمايز الثقافي أو الفسيفسائي إلا كعلاقة النار بالحطب، فهذا الأخير ليس سبب النار أو الاحتراق ولو أن النار لا تتمّ بدونه. إن الجوهر هو السياق أو النسق أو النظام الذي توضع فيه هذه التمايزات الثقافية إذن.

الملاحظة الرابعة: هي أنه لمجرد الحديث عن أقلية يتبادر إلى الذهن أن القضية قضية ثانوية لا تتعلق إلا بمصير جزء من الجماعة، وكلمة أقلية ذاتها تحذف أساس المشكلة، إذ يبدو الأمر كما لو كان على الأغلبية أن تجد حلاً لمشكلة الأقلية

التي تطرح عليها بشكل أو بآخر غِربتها عنها وعن المجتمع، ولكن في هذه الكلمة يتبلور ويتعيّن في الواقع مفهوم المجتمع الكلّي ذاته، مفهوم الأمة والجماعة. إن تحديد الأقليّة يعني تحديد الأغلبيّة وتوحيد الجماعة مع الأغلبية الدينية أو الأقوامية. إن الحديث عن الأقليات ليس شيئاً آخر غير الحديث عن الأمة التي لا تنتج الأقليات كمقولة سياسية إلا لأنها تعجز عن إنتاج الأغلبية السياسية كأغلبيّة اجتماعية لا دينيّة ولا أقوامية. وهذا يستدعي تجاوز الإشكالية الحقوقية (المساواة في الحقوق) والإشكالية الانتروبولوجية فيما يتعلق بطرح هذه المسألة. وسوف نرى أن الأمر يتعلق بتكوين الجماعة العربية الحديثة ذاتها كجماعة قومية، وببنية السلطة التي تؤسّسها أكثر مما يتعلق بالتمايزات الثقافية التي لا تصبح ذات قيمة تبادليّة إلا عندما تفقد السلطة السياسية، هي نفسها، قيمتها الذاتيّة الخاصة بها، أي فاعليتها كمبدأ ناظمٍ للمجتمع وكقيمة استعمالية في تنظيمه الخاص.

لكن بعكس ما أشاعته الأدبيات القومية المتأثرة بالنقد الغربي للدين عموماً أو للمجتمع العربي الإسلامي بشكل خاص، ليس للعناصر الطائفية التي ذكرنا، رغم وجودها الآن، أية جذور عميقة، لا في بنية المجتمع الثقافية الإسلامية ولا في بنية الدولة السياسية التقليدية. فمن ناحية الميراث الثقافي (ولا أتكلم هنا عن الوقت الحاضر) يمكن القول بالفعل أن الإسلام كعقيدة دينية وكممارسة تاريخية أو تقليد تاريخي أقرب إلى روح التسامح الإنساني والقبول بالتعدد الديني والمذهبي من معظم الأديان الأخرى، حتى لا نقول من جميعها، لأننا لا نعرفها جميعاً بصورة معمّقة. وهذا هو رأي أكثر المؤرخين غير المسلمين أو العرب الذين تعرّفوا جيداً على التاريخ الإسلامي ولم يكتفوا بالموقف الدعائي المعادي للعرب والمسلمين. بل هو رأي الأغلبية العظمى من المثقفين الأوروبيين حتى منتصف القرن التاسع عشر. وقد بيّن رودنسون في كتابه «**سحر الإسلام**» كيف أنه في القرن السابع عشر وبعده كان الإسلام يعتبر في الغرب رمز التسامح والعقل، على النقيض من الدين المسيحي ومذاهبه المتعصبة المعادية للعقل. فقد أخذهم ما يؤكده من ضرورة التوازن بين حاجات العبادة وحاجات الحياة، وبين المتطلّبات الأخلاقية أو المعنوية وحاجات الجسد، وبين احترام الفرد والتشديد على التضامن الاجتماعي، أي باختصار، لشموله جميع الفضائل التي نعتبرها نحن اليوم فضائل الحداثة

والمعـاصرة. وكـان التركيـز كبيراً لـدى المثقفين في مواجهـة المسيحية على الـدور التحضيري للإسلام وعلى عقلانية الاعتقادات النابعة منه، وعلى الصلة التي أقامهـا وعرف كيف يقيمها مـع التراث اليـوناني والـروماني. لقـد «كان المسلمـون في نظر ذلـك القـرن متنـوِّرين، بشـراً كـالآخـرين، بـل إن الكثيـر منهم يتفـوقـون على الأوروبيين»[5]. فقط منذ المنتصف الثاني للقرن التاسع عشر بدأ الأوروبيون يعتبرون أن المسيحيـة هي سبب التقدم والنجـاح في أوروبـا وأن الإسـلام هـو سبب العجـز والتأخر في العـالم العربي والإسـلامي. وبالارتبـاط بالنـزعة الأمبـرياليـة وفي حملة الإعـداد النفسي للفتـوحـات القـادمـة، بـدأ الهجـوم المنـظّم على الإســلام وعلى الحركات الإسلامية، في البداية باعتبارها شريكةً لليهود والبروتستنتيين والماسـونيين في التآمر على المسيحيـة، ومن ثَمّ ضد الحضـارة التي هي الحاملة الـوحيدة لهـا، وفيما بعد باعتبارها مصدراً أساسياً للفوضى والتأخر والخطر. وبعد أن كان الإسـلام يُستخـدم كنمـوذج للدين العقـلاني والحضـاري في مـواجهـة الكنيسـة «المتعصبـة والبربرية» بدأت الآية تنعكس تماماً ليصبح الإسلام، شيئاً فشيئاً، مثالاً للبربرية التي تهـدّد الغرب. وبـدأ الفكر الغـربي يتحدث عن الفكـر الإسـلامي السـاميّ المتميـز بالجمود والتعصّب وانعدام المنهج العلمي، كما عبّر عن ذلك خير تعبير الفيلسـوف الفرنسي «رينان»، في مواجهة الفكر الغربي الحر والعقلاني. لقـد ترسخت القنـاعة بأن أوروبا هي قائدة الحضارة وأن كل ما يقف في وجه أوروبا فهو معـادٍ للحضارة. وكان الإسلام كثقافة ومدنيّة ومجتمع هو العقبـة الرئيسـة إن لم تكن الوحيـدة، التي تحول دون امتداد التوسّع الغربي في اتجاه الجنوب والقارّات والحضارات القديمة. وكان لا بد من أيديولوجية تؤجِّج العداء له وتبرّر العـدوان عليه في الـوقت نفسه في نظر الأوروبيين أنفسهم ونظر العالم.

أمـا عن البنية الاجتمـاعية والسيـاسية، فـإن المجتمع الإسـلامي لم يكن أقل تسامحاً أو قدرة على استيعاب التنوّع والتعددية من المجتمعات الأخرى، وربما كـان أكثر هذه المجتمعات مرونةً وانفتاحـاً، ومن الغريب أن مـا هو أكبـر دليل على هـذا التسامح والتعددية يصبح مثالاً للتعصب والعدوانية، نعني وجـود الأقليات ذاتهـا في

(5) سحر الإسلام، ص 67.

الوطن العربي، سواء كانت دينية أو أقوامية. ولا نريد من هذا أن نؤكد على أخلاقية ما وإنما أن نصف نظاماً اجتماعياً اعتمد، وما كان يمكن له إلّا أن يعتمد، على روح الانفتاح هذه إذا أراد أن يبقى مجتمعاً نشيطاً وناجعاً. أما المجتمعات التي خرجت من حقبة القرون الوسطى موحّدة دينياً أو قومياً، فهي تلك التي كانت الأكثر تعصباً والتي فرضت على أقلّياتها الاندماج الكامل أو الموت. وليس هذا من قبيل المبالغة أبداً، ففي هذه الأيام ما زالت المناقشة عنيفة في فرنسا وأوروبا جميعها حول الموقف من الأقليات المهاجرة الدينية أو القومية وقواعد طردها أو إدماجها، وما زال الطلب الأساسي للقسم المتسامح من المجتمع الذي يقبل بوجود هذه الأقليات أن تُنزع شوكتها وتُدفع إلى التخلي عن هويّتها تماماً: عن انتمائها العربي وعن دينها وعن تضامنها الجماعي. وليس من الغريب أن تظهر في الصحافة مقالات تؤكد صعوبة اندماج العرب المسلمين بالمجتمع الفرنسي بسبب الدين الإسلامي التي تعتقد أنه يعادي العلمانية، وبالتالي لا بد من العمل على إضعافه بكل الوسائل كشرط لهذا الاندماج. هذا دون الحديث عن الحركات العنصرية التي تدعو صراحةً إلى طرد العرب والمهاجرين لأنهم يهدّدون الوحدة القومية الفرنسية والهويّة والشخصية والقيم والفضائل الآريّة.

أما بخصوص العلاقة التي يقولون أنها حتمية بين الدين الإسلامي والسياسة والتي ينبون على أساسها فكرة أن الإسلام لا يمكن إلا أن يخلط بين الزمنيّ والروحيّ، ومن ثمّ فإنه من الصعب عليه أن يتعايش مع الأديان الأخرى في إطار دولة واحدة، فهي قائمة على سوء تفاهم مقصود، ولا علاقة لها بالتاريخ الحقيقي، لا تاريخ الإسلام ولا تاريخ المسيحية. فمن المعروف أولاً أن المسيحية التصقت، أكثر من الإسلام بكثير، بالسلطة، وكانت حاكمةً حقيقيةً في القرون الوسطى، وأن إبعادها عن شؤون الدولة لم يتحقق إلا لقاء حروب دامية استمرّت عدة قرون، وأن الاتفاقات الأخيرة على السلام النهائي بين الكنيسة والدولة قد وقعت في إيطاليا في السنوات الأخيرة فقط، بينما ما زال موضوع تعليم الديانة المسيحية مطروحاً للنقاش باستمرار في الولايات المتحدة. ولم يتردد البابا بيوس السادس في القول في خطاب آذار 1790 أن قوانين الحرية والتسامح الدينيين سوف تتسبّب في إبادة الدين المسيحي تماماً. وفي كل مكان لم تتحقق العلمانية إلا بالقوة وبالانتصار العسكري

او السياسي للدولة على الكنيسة والكهنوت المرتبط بها. وهذا التوظيف الأول والبدائي للدين في الدولة الذي عبّر عنه الصراع بين الكنيسة والسلطة الملكية، هو الأصل التاريخي للطائفية التي نتحدّث عنها اليوم والتي لم تكن موجودة في العالم الإسلامي، لأن الدولة كانت قد حقّقت هذا الانتصار وأكدت وجودها المستقل والمتميز منذ أن ألغى الإسلام في شرعه نفسه مبدأ استمرار الوحي والعصمة المرتبطة به، أي منذ أن ألغي إمكانية نشوء البابوية كسلطة دينية مستقلة عن السلطة السياسية. وهذا يفسر التحول السريع في الدولة، في الاتجاه الزمني، أو إذا شئنا العلماني، والذي وصفه المؤرخون العرب والمسلمون بتحول الخلافة إلى مُلْك. لكن حتى في حالة الخلافة الراشدية القصيرة التي يمكن اعتبارها امتداداً لعهد النبوّة السياسي، لم يكن الحكم دينياً بقدر ما كان هناك عدم فصل أو بالأحرى، عدم إمكانية لطرح مسألة الفصل أو التمييز بين الزمني والروحي في الممارسة السياسية. إن الفئة الدينية في الإسلام قد تكوّنت مع ذلك دون شك ولكنها بقيت خاضعة وتابعة، أكثر مما هي عليه اليوم الكنيسة في الدولة الأوروبية الحديثة، للدولة وللسلطان. وكان ذلك، من جهة أخرى، من الأمور التي منعت تطوّر جدليّة بناء المجتمع المدني نفسه وتطوّر الحريات السياسية[6].

فإذا كانت الطائفية تعني بالنسبة لنا توظيف علاقات التضامن الطبيعي الناشئة في إطار جماعة دينية أو جماعة قَبَلية أو جِهوية في الصراع على السلطة وإعادة

---

(6) بقيت الهيئة الدينية الإسلامية في العصر الحديث وبعد أن قُضي بشكل عملي على الوقف الديني، في موقف التبعيّة المطلقة للدولة مما أضعف من دورها في الوقوف كما كانت كهيئة وسيطة بين الدولة والمجتمع ويهدد بانهيار هذا الدور نهائياً لصالح فئات المثقفين الجدد الذين لم يستقلوا بعد عن النظام ككل ولم يستوعبوا دورهم. ومن بين هؤلاء المثقفون الإسلاميون أنفسهم الذين يقفون من خارج الهيئة الدينية الرسمية، وفي أكثر الأحيان ضدها. ولا يمكن في هذه المناسبة كبت الرغبة في المقارنة بين هذه الحركات الإسلامية الجديدة وبين الحركات الإصلاحية الراديكالية الإنكليزية المسيحية في القرن السادس عشر في تأكيدها على: معارضة القساوسة لوصايتهم على الدين وتفسيراته المحافظة وارتباطه بالدولة، المطالبة بالحرية الدينية، ثم أخيراً الموقف الأخلاقي الطُهري المعادي للبذخ والتبذير والفساد والتهتّك.

تقسيم الثروة على أساس ميزان القوى العصبوي وحده، ينبغي علينا أن لا نخلط بين وجود التعددية الدينية والثقافية التي يمكن أن توجد في إطار نظام سياسي موحّدٍ للجماعة، وهو المنطق العلماني نفسه، وبين الطائفية كديناميـة سياسية خاصة أو كاستخدامٍ ، كما قلنا، للثقافيّ والديني في غير مكانه بسبب فساد أو نقص الدينامية في النظام السياسي. وهذا ضروري حتى نفهم الفرق بين الطائفية وبين التديّن أو الاختلاف الفكري والمذهبي الذي ينبغي احترامه وتشجيعه. إن الطائفية كنظام، مثل العلمانية كنظام هي من منتجات التاريخ الأوروبي. فقد كانت الدولة دينيةً، أي كانت السلطة الدينية هي التي تتحكّم بالسلطة الزمنية، وقد بدأت أزمة هذا النظام السياسي الديني بالفعل مع انشقاقات الكنيسة وتنافس الكنائس أو التيارات الدينية وصراعها منذ القرن السادس عشر على السلطة السياسية التي كانت مُتماهيَةً مع الدولة نفسها من القرن السادس حتى القرن الثالث عشر. وكان الفصل بين الدولة والكنيسة هو السبيل الوحيد لتجاوز التمزق داخل الدولة ذاتها وإنقاذها من الصراع الجاري عليها والذي أفقدها كل قدرة على الحركة المستقلة. وهكذا أصبح نزع الطابع الطائفي وليس الديني بالفعل، عن الدولة هو الشرط الذي لا غنى عنه لضمان حريّة الأقليات الدينية، ولكن الدولة التي خَلَقت، بتمييز نفسها عن الكنيسة وابتعادها عنها، مفهومَ الحريّة الدينية، أفقدت نفسها في الوقت نفسه أحد مقوّمات وجودها، مما دفعها إلى أن تبحث أكثر فأكثر، في إطار المجتمع المدني نفسه، عن الشرعية التي تسمح لها بالتعويض عن الشرعيّة الدينية المفقودة، وبالحصول على أداة تستطيع أن تواجه بها وتوازن نفوذ الكنيسة وقوّتها في هذا المجتمع ذاته، وهكذا وُلد مفهوم الحرية السياسية وولدت السياسة كإمكانية تنافس وصراع على السلطة، مما يعني أن الدولة لم تتحوّل في ذاتها فقط إلى غَرَض وموضوع صراعٍ، وإنما أصبحت موضوعَ صراعٍ تتحكّم هي نفسها بآليّته بقدر ما تشكل المحفّز عليه والمنظِّم له. ولم يأت مفهوم الحريّة السياسية إذن كنقيضٍ لمفهوم الحرية الدينية، وإنما جاء كقاعدةٍ لتأسيس أو إعادة تأسيس شرعية الدولة ذاتها بعد أن انفصلت عن الكنيسة ولم تعد تستطيع الاستناد على الشرعية الدينية التي كانت تستمدّها منها. لقد اندرجت الحرية الدينية ضمن حرية أوسع هي الحرية السياسية وأصبحت جزءاً لا يتجزأ منها.

مقابل ذلك، تضافرت في النظام الإسلامي العوامل الدينية (الوصيّة بالمعاملة الحسنة عموماً لأهل الكتاب) والسياسيّة التي عبّرت عنها وثيقة المدينة المنوّرة ثم ميثاق عُمَر عند فتح القدس، ثم حاجات إدارة المقاطعات المسيحية الواسعة في الحقبة العثمانية، لتجعل من الحرية الدينية إحدى الحقوق الأساسية المعترف بها اجتماعياً والمكرّسة في نظام المِلَل العثماني أحسن تكريس(7). وهكذا لم يكن النظام بحاجة إلى العلمانية حتى يضمن الحرية الدينية، ولم تكن الدولة تشعر بانعدام الأسس الشرعية إذا لم تعوض عن الشرعية الدينية بالشرعية المدنيّة التي أدت إلى إدخال الحرية السياسية وتكوين المواطنة بالمعنى الحديث للكلمة في المجتمع الغربي.

لكن إذا لم يكن التراث الإسلامي أو التعصب الديني لهذا الطرف أو ذاك أو تراجع القومية أو فساد البنية الاجتماعية، هو السبب فما هو أصل نشوء الطائفية بمعنى العصبويّة الواسع، الدينية أو غير الدينية، من جِهَوية وقَبَليّة وعشائرية، كساحة مداولةٍ سياسية وعلاقةٍ اجتماعية كليّة، ومن أين جاء التعصّب الديني والتفكك الاجتماعي الفعلي ونمو العصبيات المتناحرة في المجتمع العربي المعاصر؟

بعكس كل التفسيرات السابقة التي لا ترى في الطائفية إلا التعبير عن قوى الظلاميّة الوسيطية وعن الجهل المتصاعد من أعماق الماضي السحيق أو فساد البنية الاجتماعية التقليدية، يبدو لنا أن الطائفية، كظاهرةٍ سياسية اجتماعية، وليس بالطبع كتمايزٍ بين جماعات دينية مختلفة، هي من منتجات الدولة العربية الحديثة والسياسة

---

(7) بينما كان الصراع الدينيّ كلّه قائماً في أوروبا على أساس منع الأقليات أو الانشقاقات الدينية من حرية العبادة والإيمان، ومحاربتها على أساس أنها حركات هرطقة مهدّدة للمسيحية الحقّة. وحتى بعد الاعتراف بالعلمانية ما زالت كل كنيسة تعتبر البلد الذي تشكل أغلبيّةً فيه نوعاً من المحميّة الخاصة. إن المسلمين الذين يشكلون في فرنسا مثلاً من حيث العدد، ثاني جماعة دينية بعد الكثوليكية، لا يستطيعون بعدُ أن يبنوا بحريّة مساجدهم في دولة العقيدة العلمانية والليبرالية في مشارف القرن الواحد والعشرين، ويضطرون، معظم الوقت، إلى إقامة عباداتهم في غُرفٍ عادية شبه سريّة بعد تحويلها إلى قاعة للصلاة.

الحديثة، ولا يمكن فهم إعادة إنتاجها في الحقل السياسي العربي إلا من خلال فهم الدور الذي تقوم به والذي خُلقت من أجله في نظام توزيع وتبادل واستقرار السلطة في هذه الدولة العربية المعاصرة القطرية، أي المبنية على الانتماء الشكلي إلى الإقليم والولاء للدولة المجسِّدة للإقليم والتي يطلق عليها عادة باللغات الغربية اسم الدولة القومية، وهذا يعني في الواقع إلاّ من خلال فهم البنية الحقيقية لهذه الدولة وتناقضاتها الذاتية. وبذلك نفهم أيضاً لماذا لم تتراجع هذه الظاهرة مع تطور هذه الدولة وتجذّرها، وإنما على العكس تفجّرت بشكل أكبر دون أن تؤدي في الوقت نفسه إلى تهديد وجود الدولة أو إضعاف استقرارها. بل يمكن القول أن الحاجة إلى الطائفية تزداد في الدولة العربية المعاصرة بقدر ما يزداد تحديث هذه الدولة وتتعمّق عصرنتها، لماذا؟ وما هي آلية اشتغال هذه الجدليّة السياسية الاستثنائية؟

لكن قبل ذلك ما المقصود بنظام الطائفية بالضبط كنظام للعلاقات السياسية؟

II

السلطة الطائفية

ينشأ النظام الطائفي أو نظام الطائفية من تضافر مجموعتين من التحوّلات، تتعلق الأولى بالدولة نفسها، بينما تمس الثانية المجتمع المدني في علاقته بالدولة وبالنظام الدولي. والمقصود من التحوّلات المتعلقة بالدول بنية السلطة وآليات عملها، وكل ما يتعلق بالواقع بالبنيان السياسي من تأسيس الشرعية والسيادة وتداول السلطة وتحقيق القيادة الاجتماعية. ونحن نجمل هذه التحوّلات في جوهرها الأصلي الذي نطلق عليه اغتراب الدولة عن المجتمع أو غربتها وما يرتبط بها من تكلّس وعلاقة عنف وقوّة بين الطرفين. وليس من الصعب على المراقب أن يلاحظ أن الطائفية مرافقة دائماً للدولة التسلطية. ولا نقصد بالدولة التسلطية الدولة الديكتاتورية فقط، وإنما كل أشكال الدولة التي ينعدم فيها، لسبب من الأسباب، تداول السلطة وحراكها الاجتماعي وتُعاق دورتها الطبيعية، بما فيها الدول التي ترتدي رداء البرلمانية. إن الطائفية التي تبرز كصعيد بديل للسياسة ترد على

تحـولات أولى تتجلى في تحييد الـدولة كمبـدأ أخلاقي وقـانوني نـاظم للمجتمـع، وذلك إما بالسيطرة المباشرة والكلية عليها لوضعها في خدمة الأغراض الخاصـة لفئة من الناس، أو بالتـلاعب بمؤسساتهـا وإفساد آليـات عملها، والنتيجـة هي إلغاء أي قاعدة شرعية لتبادل السلطة وتنظيم العلاقات الاجتماعية، أو بالأحرى إلغاء القواعـد جميعـاً كشرطٍ ضـروري أول لمنع تـوزيع السلطة أو تحـويلها، وبـالتـالي احتكـار المصادر القومية والتحكّم بالمستقبل الجمعي من قبل الفئة الحاكمة.

ويمكن القول بشكل عام، أن كل تطييفٍ للدولة، أي إخضاعها جزئياً أو كلياً لمصالح فئة معينة، اجتمـاعية أو مـذهبية لا فـرق، وفي أي زمان ومكـان، يفقدهـا صفتها كمؤسسة عمومية أو للعموم، ويؤدي كردّ فعل طبيعي إلى تدويل الطائفة، أي يدفع الجماعات المختلفة، الدينية أو القروية أو القَبَلية إلى تفعيل علاقات التضامن والتعاون الموجودة فيما بينها وتجييرها من كقناةٍ من قنـوات تداول السلطة والصـراع عليها، مما يعني أيضاً شَحنها بقيمة ووزنٍ سياسيّين متزايدين. وهذا يعني أن تدعيم هذه العلاقات الطبيعية التضامنيـة وعلاقـات الرّحِم أو التّـراحُم الدينيـة يصبح هـدفاً بذاته ووسيلةً لضمان الوجود الاجتماعي كوجودٍ عمومي، كما يصبح المَساس بهـذه العـلاقات أو الاعتـراض عليها مسـاساً بمـوقع كـل فردٍ فيهـا في المجتمع وتهـديداً لمصالحه.

وفي هذه الحالة، بدل أن تميل التمايزات الاجتماعية والثقافية إلى التعبير عن نفسها في المباراة في الميـدان الثقافي أو الاقتصـادي، أو بدل أن تـذوب الحزازات الناجمة عن التنافس الطبيعي بين الجمـاعات وتنـدرج في نظام أعلى من العـلاقات السياسية المبنية على المواطنية والكليّة، تجنح المجتمعات، بـالعكس، إلى تكثيف التوظيف السياسي في العصبية الجزئية غير السياسية، المحلية أو الدينيـة، من أجل تحويلها إلى آلة النشاط السياسي الرئيسة ووسيلة تنظيم المصالح الجماعية والدفاع عنها بعد أن فقدت إمكانية التنظيم العضوي ـ السياسي الحر ـ للمصلحة العمومية.

ليس للطائفية إذن علاقة ضرورية بالدين، أو ليس الدين والاعتقاد الديني هـو السبب في نشوء الطائفية. فلو لم يكن في المجتمع إلا دينٌ ومـذهب واحد، لا بـدّ للجدليّة السياسية الخـاصة أو الـطائفية التي تحـدّثنا عنهـا من أن تدفـع إلى توظيف

الحاجة المكبوتة والمكتومة إلى التداول وتوزيع السلطة وتشريعها اجتماعياً، وتثميرها في أي نوع ممكن من أنواع العصبية الثقافية أو الطبيعية. والذي يحصل هو أن جميع أشكال التمايز تجد نفسها مشحونةً أو مغزوّةً بهذه الرغبة في التوظيف السياسي: التمايز الديني أو الجهوي أو الأقوامي، وذلك حسب ما تقع عليه يد كل فئة من فئات المجتمع. إن هذه السيرورة ليست في الواقع إلا سيرورة إعادة هَيْكَلَةِ المجتمع حسب قوانين الصراع الجديدة.

وتشكل الطائفية كآلية استثمار سياسي رئيسٍ في البُنى المدنية، أو كتحريفٍ لوظائفها الأساسية على الصعيد الاجتماعي الثقافي، نوعاً من نشوء ساحةٍ موازيةٍ أو سوقٍ سوداءَ للتداول والتنافس على السلطة، تماماً كما يلعب السوق الموازي في الاقتصاد أو المال دور المنظِّم الوحيد لسيرورة تداول القيم الذي يشكل توزيعها ضرورةً من ضرورات الحياة الاجتماعية. ولا يختلف الأمر كثيراً بالنسبة للسلطة التي لا بدّ منها لتنظيم سير وإدارة الشؤون الاجتماعية. وكما هو الأمر في الاقتصاد، ليس فقدان السوق الحرّة هو السبب في تطوّر السوق السوداء، إذ أن من الممكن تصور اقتصاد لا يقوم على السوق. انها تظهر بسبب العوائق، التي تضعها فئة متحكّمة، اقتصادية أو سياسية (مجموعة مضاربة أو «حزب» حاكم حتى)، على قوانين عمل السوق القائمة، بالفعل من أجل تشغيله لصالحها فقط. إن سبب وجودها هو الغش والتلاعب بالقوانين واستخدامها لتعظيم المكاسب الخاصة، وإفساد وظيفتها الأساسية المتجسدة في تحديد وتثبيت القيم وترجمة الجهد والعمل الإنسانيّين ترجمةً مقبولة في سياق تطوّر الحاجات وتطوّر مجمل حركة الاقتصاد على الصعيد التبادلي. إن الطائفية بهذا المعنى تشكل نوعاً من الساحة أو الآلية البديلة لفرض تداول السلطة، وتثبيت قيم النُخب الاجتماعية المتنافسة عليها في غياب القواعد الصحيحة. وكما أن السوق السوداء في ميدان العملة تخلق ظروفاً خاصة للتبادل تتميز بسيطرة البائع وليس المشتري، فإن السوق السوداء للسياسة، أي الطائفية بمعنى العصبية الموظفة في الدولة، تتميز أيضاً بالتضخم المصطنع للقيم السياسية، وتركيزها في إيدٍ قليلة، وزيادة المضاربات والتلاعب، وسيطرة النخبة أو القيادة المطلقة للجماعات العصبية على أفرادها. ولكن شرعيّتها بالنسبة للمجتمعات تنبع في الحالتين مما تسمح به من تأمين الحاجات المفقودة أو التي

يحرّم تداولها على النطاق العام والحر، ومن كسر الاحتكار، ولو بثمن غالٍ جداً بالنسبة للفرد والمجتمع معاً، وإتاحة الفرصة لتشغيل الآلة الاقتصادية وتحريرها من المخانق التي يضعها في وجهها النظام التراتبي أو السلطوي السياسي. إنها تضمن استمرار التغذية للأسواق بمعايير معروفة للبضاعة، وتحسّن على جميع الأحوال من إمكانية التبادل والتوزيع والحَراك العام للبضاعة والقيمة، إنها تعطي للأفراد المحرومين في ظل النظام القائم من إمكانية المشاركة السياسية، قيمةً ووزناً من خلال الدور الذي تلعبه عصبيتهم التي يتماهَوْن معها في السلطة، وتؤمّن بذلك انتماءهم العام للمجتمع الكلّي. وهي تقدم لهم إضافة إلى ذلك، إمكانيةً لإشباع حاجتهم إلى قياس أنفسهم بالآخرين وموازنة أوضاعهم ومواقعهم، وهو أمر لا بدّ منه من أجل معرفة ميزان القوى والتخطيط لبرنامج العمل والممارسة، فيما يحرمهم التعتيم السياسي من معرفة المعطيات التي يتوقف عليها بناء الموقف الذاتي واتخاذ أي مبادرة. إنها تعبّر إذن عن فرض المجتمع المدني بالطرق الملتوية لسوق تبادل سياسي موازٍ في نظام اجتماعي يحرّم تبادل السلطة. وفي هذا السوق وحده يمكن خلق القيادات والأطر الاجتماعية ومعرفة قيم الأفراد وقدراتهم في إدارة الشؤون العمومية واحدهم تجاه الآخر. وهي تشكّل بهذا المعنى أيضاً الردّ الوحيد الممكن على آلية احتكار السياسة والسلطة التي تهدف إلى منع المجتمع من تجديد نُخَبه القائدة وما ينطوي عليه من تحسين طرق إدارة شؤونه وسياسته، لصالح استمرار النخبة القائمة وتخليد سلطتها.

إن السوق السوداء في السلطة والسياسة، تهدف إلى الالتفاف على القيود الجائرة التي توضع على تداول السلطة السياسية من قبل فئة اجتماعية متسلّطة بهدف تعظيم منافعها الخاصّة المادية القريبة أو البعيدة المدى. وبهذا المعنى فإن الطائفية هي الرد السياسي الاجتماعي العصبوي، أو في الصورة العصبوية، على ممارسة الاحتكار العُصبوي للثروة والسلطة. وهي التعبير عن غياب دولة العموم التي تسمح بتداول المواقع والمراتب والمنافع والحاجات بشكل قانوني وحر، أي بشكل مقنن، ودون اللجوء إلى قيودٍ أو إكراهاتٍ من خارج المجتمع أو ميدان النشاط المحدّد. فبقدر ما تتحول الدولة من دولة العموم التي تعني تطبيق القاعدة الواحدة على جميع الأفراد وتكافؤ الفرص (دون أن يعني ذلك على المستوى

العملي المساواة أبداً) إلى دولة الخاصّة أو الفئة التي تسيطر على مقاليد السلطة، تخلق الشروط الموضوعية لتحوّل الولاء السياسي عنها إلى الجماعات الخاصة، أو بالأحرى لتحوّل الانتماء الثقافي إلى هذه الجماعات إلى ولاء سياسي، أي إلى مشروع عمل مشترك ومطلوب ومقبول، أي شرعيّ، لانتزاع الحق الضائع في المشاركة في العموميّة الاجتماعية وفي الدولة.

إن الفرق بين النظام الطائفي لتداول السلطة والنظام السياسي الأصلي، هو أن التداول الذي يحصل في الوضع الطبيعي بين أفراد، فإنه يتخذ شكل التنافس بين جماعات صَلْدة مغلقة كليّةً. وبدل أن يحصل من خلال هيئة أو تنظيمات سياسية مكرّسة لهذا الهدف وحده، يأخذ التنظيم فيه شكل الهيئة التي تقوم بكل الوظائف معاً، الثقافية (الهوية الجماعية) والاقتصادية (التضامن والتعاون وأحياناً العمل والتبادل المغلقين بين أعضاء العصبية الواحدة) والسياسية (سلوك العصبية كحزب سياسي). وبدل أن يكون برنامجُ التنافس بين أطراف الصراع المصالحَ الكليّة، يقتصر برنامج الطوائف على المصلحة الخصوصية دون اهتمام بما هو أبعد منها. ولذلك أيضاً بدل أن يؤدي إلى إفراز القيادة والبرنامج اللّذين يجسّدان حصيلة ميزان القوى القومي ويجسّدان مراعاة معظم المصالح الاجتماعية مع تثبيت وحدة الجماعة وتعميق التفاعل والتبادل السياسيّين العامين على مجموع التراب الوطني، نراه يأخذ صورة تقاسم الدولة والتراب والسلطة وتقطيعها كما يُقتسم ويقطع رغيف الخبز. وهو ما نسميه بنمط التداول الآلي أو الميكانيكي للسلطة الذي يهدّد دون شك كل لحظة بانقسامها تماماً، كما يهدد وقوعُ لوح الزجاج بكسره، في حين أن الأجسام المُتَعضية تتمتع بمرونةٍ وقدرات تجديديّة كافية حتى تقاوم الأزمات والصّدمات وتخرج منها موحّدة، وهذا هو بالأساس أصل نشوء ملوك الطوائف.

إن الجماعة الدينية أو القبلية المتحولة إلى طائفة، أي إلى قوة سياسية، إضافة إلى ما تشكّله بشكل طبيعي من قوة اجتماعية أو عصبية طبيعية، لا تختلف في الوظيفة الجديدة التي تقوم بها في الواقع عن الحزب السياسي إلا في أمر واحد. فبالرغم من أن الحزب يشكل طائفة بالمعنى الحرفي للكلمة، أعني طائفة من الناس ذات عصبية أكيدة وأحياناً ذات عقيدة واحدة قوية تميزها تمييزاً شديداً

عن غيرها، وذات أهداف مشتركة قد تكون متعارضة مع أهداف الجماعات الأخرى، إلا أنها طائفة مفتوحة مبدئياً للجميع، مذهبياً واجتماعياً وتاريخياً، أي عمومية الطابع، في حين أن الطائفة تشكّل جماعة ناجزة ومكتملة ومغلقة إلى الأبد على من لم يولد فيها أو يسلم تسليماً نهائياً لها. بيد أن هذا لا يعني أن بعض الأحزاب لا يمكن أن تتحول إلى عصبيات طائفية كما هو الحال في بعض الدول العربية. إن الطائفية هي التعبير عن الانغلاق على الذات لدى الجماعات وانعدام إمكانية العمل في أطر مفتوحة. وفي اعتقادها أن هذا الوضع يعبّر هو نفسه عن انعدام إمكانية التبادل والتواصل بين أفراد المجتمع الواحد الكلّي كوسيلة لبناء الفضاء الاجتماعي المشترك الذي يعتبر وسيلةً لتعظيم منافع جميع المشاركين فيه واستبداله بالتقاسم، تقاسم الثروة أو السلطة أو الأرض، أي الفضاء الاجتماعي، كشرط للتعايش والبقاء. وهي الجدلية الاجتماعية التي تميز دون استثناء كل المجتمعات المتدهورة أو التي تعيش وضعاً متقهقراً. وليست القرون الوسطى الأوروبية، في عجزها عن بناء الدولة المركزية، ومبالغتها في إفراز ألقاب الملكية والسلطة وإنتاج التمايزات الطائفية والإقطاعات والإمارات والدويلات الصغيرة، السريعة الظهور والفناء معاً، إلا المثال الساطع على هذه الجدلية الخاصة بالتاريخية الهابطة للمجتمعات.

إن وجود فرص التداول، أو وجود إمكانية التداول الحر للسلطة في نطاق لا تقف في وجهه عوائق لا يمكن تجاوزها، مهما كانت حدود فاعليته، ليس شرطاً ضرورياً فقط لتحقيق التوازن الموضوعي للقوى ومن ثمّ للاستقرار، ولا لحصول الولاء الناجم عن الشعور بالعدل وإمكانية مكافأة الإنجازات والابداعات التي تقوم بها الأطراف المختلفة ذات الفعالية، ولكنه شرط ضروري أيضاً لتجديد السلطة وتجديد وتكوين القيادات الاجتماعية اللازمة والمتغيرة بتغير الظروف التي يتوجب على المجتمع مواجهتها، إضافة إلى تأمين آلية ذاتية لمحاسبة القيادات ومُساءَلتها. وليست كل هذه الأمور من الشؤون البسيطة، إنها تشكل جوهر الوظيفة السياسية. وعندما نتحدث عن الوظيفة السياسية فنحن نتحدث في الواقع عن وجود المجتمع نفسه، ذلك أن المجتمعات ليست إلا التركيب والتنظيم السياسي للجماعات المتعدّدة والمتميزة والمتناقضة المصالح والميول والأصول والأهداف المكوِّنة لها.

وإذا أخفقت السياسة أو إذا افتقد النظام السياسي أو الهيكلية السياسية التي تبتني وتنظم وتوحِّد المجتمع، انعدمت مشروعية وجوده السياسية، وزال ليترك مكانه للجماعات الأصلية التي تعيد تنظيم نفسها داخلياً على النمط العصبي الطبيعي أو الثقافي، أي غير السياسي.

ويشكل هذا التنظيم الثقافي للجماعات الطبيعية، والذي سِمَتُهُ العصبية، أي التلاحم الأخرس القائم على التّماهي المطلق بين الفرد والجماعة، نمطاً مستقلاً للتنظيم الاجتماعي يختلف كل الاختلاف عن النمط السياسي ويعبِّر عن بدائية شكل التنظيم. فهو لا يقبل أي نوع من التمايز الداخلي وبالتالي فإنه يفتقد إلى الحيوية الإبداعية التي يعوضها، كما لاحظ ابن خلدون بحق في تحليله للعصبية، بالاقتداء الأعمى والقوّة الوحشية، أو العنف والشجاعة والإقدام التي يلعب فيها التماهي المطلق مع الجماعة دوراً أساسياً. إن المجتمعات السياسية تموت هي نفسها عندما تتحول إلى مجتمعات هويّة، أي عندما يصبح التجانس الاجتماعي والثقافي والأقوامي قوياً فيها، وتضعف فيها التناقضات والتحديات والصراعات التي تدفع بالنظام إلى التوتر وبذل الجهد والإبداع، أي إبداع الحلول الجديدة والمتجدّدة لأوضاع تناقضية متجددة. وبقدر ما خلق الفتح الإسلامي وضعاً جديداً كل الجدّة، كان نموذجاً للتناقضات التي تبدو بدون حل ممكن، عندما جمع تقريباً كل الأديان في بوتقة دولة واحدة، وقرّب بين أقوام مختلفة، وفتح فضاءاتٍ سياسية لم يكن يربط بينها أي جسر، ووحّد بين نُخَبٍ اجتماعية وثقافية ذات أصول مختلفة جداً، من فارسية وعربية وهندية وبيزنطية وأفريقية وفرعونية وبربرية وآسيوية الخ، فقد مهّد لنشوء تاريخ جديد هو تاريخ تجاوز هذه التمايزات نحو وحدة نوعيّة أو نحو نوعٍ من الإنسانية والعالمية الجديدة. وهكذا كان الوصل بين هذه العوالم المتباعدة والمتناقضة، بفضل الدين الجديد الذي كان الأداة الوحيدة لهذا الوصل، فرصة تاريخية لنشوء مدنية جديدة، ولدفع المعنى الإنساني، أو مفهوم الإنسانية والمجتمع، خطوةً كبيرة على طريق العالمية وتوسيع دائرة التنظيم الحضاري والاندماج العالمي. وبالمقابل لقد انهارت الدولة الإسلامية في صورتها العثمانية الأخيرة بسبب خمود شعلة الإبداع والتجديد فيها الناجم هو نفسه عن التجانس العميق الذي ترسّخ مع الوقت، ووحّد إلى حد كبير كل الجماعات، بصرف النظر

عن دينها أو مذهبها، في نظام سلوكٍ وتفكيرٍ وقيمٍ واحدة، وقادَ إلى نوع من التوازن الراكد للمجتمع. ولا يغير من هـذا الاستنتاج وجـود نظام المِلَل العثمـاني، بل إن العكس هـو الصحيح. إن هـذا النظام كـان التعبير الأعمق عن هـذا التوازن الـراكد الذي وجدت فيـه جميع الأطـراف، في إطار النـظام القائم، وحـدةَ ولائها ومكـانها الخـاص في الـوقت نفسـه، فلم يعـد هنـاك أي دافـع حقيقي للتغييـر[8]. وليس من المستغـرب أن الحاجـة إلى التغييـر والتجـديـد لم تـظهـر إلا في مـواجهـة الهـزائم العسكرية أمام الآخر، ثم في الشعور بأن التأخر في التغييـر سوف يجـر إلى القضاء على الدولة. وليس من المستغرب أيضاً أن يكون أهم الإجراءات التي اتخـذت في سبيل تحريك الداخل الاجتماعي وكسـر توازنـه واسترخـائه الميِّت، هـو إلغاء نـظام الأصنـاف الذي كـان شديـد الارتباط مـع نظام المِلَل من قبـل السلطنة منـذ بـدايـة

---

(8) رغم كـل ما يقال عن الفروق النوعية في التـراث الثقافي الخـاص بالأقليـات أو الجمـاعـات المختلفة التي تتعايش على الأرض العربية، وإذا أردنا أن لا نحبس أنفسنا في التنويعات على الفنون المطبخية والتسليات، يبدو أن القواعد الاجتماعية الكبرى المنظمة لحياتها الاجتماعية قد صُهرت في نظامٍ واحدٍ خلال القرون الماضية، بصرف النظر عن الأصـل أو الدين. فيمـا يتعلق بالبنى الانثروبولوجية المشتركة مع الطائفة التي عرفت في السنوات الأخيرة أكبر محـاولة على يد بعض ممثليها لفصلها عن العرب عامة، نعني الطائفة المارونية في لبنـان، انظر مثـلاً د. كريسمل: القرابة والملكيـة العقاريـة في جبل لبنـان، الدراسـات الريفيـة، 1970، وحول الملكية أيضاً وارتباطها بالنظام العثماني، د. شوفـاليـه: مجتمـع جبل لبنـان في عصر الثـورة الصناعية الأوروبية، غوتنر 1971.

وكنموذج لخطاب الزعامة الطائفية عموماً، كتاب بطرس ضو: تاريخ الموارنة الديني والسياسي والحضاري، من مار مارون إلى مار يوحنّا مـارون 325 ـ 700م، دار النهار، 1970، وفيـه يقول مثلاً: «أثبتت الوقائع منذ 1943 إلى الآن أن العروبة ليست أفضل من العثمانية على الإطلاق. بالواقع إن الدولة العربية الراشديّة، فالأموية، فالعباسية، والـدولة الأيـوبية والـدول المَمْلوكية والدولة العثمانية، ومجموعة الدول العربية حالياً، هي كلها أشكـال متنوّعـة ومتعاقبـة لجوهـر واحدٍ هو الحكم الإسلامي»، ثم «إن العروبة تعني لا نظرياً ولكن واقعياً الإسـلام». «وبما أن التاريخ العربي هو تاريخ الإسلام فمن المطلوب من أبناء لبنان المتحضّرين التخلّي عنه». «يا بني لبنان، كونوا لبنانيين لاعرباً، ارذلـوا همجيّة الصحـراء، احذروا أن تمسّـكم بـظلماتهـا، مزّقوا ليلها بسهم نوركم... الخ». ص11 ـ 12 ـ 14.

النصف الثاني للقرن التاسع عشر[9].

وقد تحدثنا عن السوق قصداً لنبيّن الفارق بين هذين النوعين من التنظيم الجمعي. إذ يشكل النظام أو نمط النظام السياسي (المدني) بالمقارنة مع نمط التنظيم الجماعوي العصبوي ما يمثله اقتصاد القيم الاستعمالية، واستهلاك الإنتاج الذاتي، بالنسبة لاقتصاد السوق والقيم التبادلية. وليست القيمة الأساسية بالنسبة للثاني بالمقارنة مع الأول هي أنه يسمح بمراكمة الرساميل وتعظيم القوى الإنتاجية فقط، ولكن الأهم من ذلك في نظرنا أنه بقدر ما يقوم على تعظيم المرابح يدفع إلى توسيع دائرة التبادل الإنساني ويفتح الجماعات والمجتمعات على بعضها البعض ويعمّق ويكثّف شبكة الاتصال ويخلق إمكانيات تطور القيم الإنسانية المشتركة ويرسخ مفهوم الوحدة الإنسانية والمساواة والمشاركة. وبالمثْل إن النظام السياسي بما هو نظام تداولي للسلطة، يشكل الإطار الوحيد الممكن لنشوء جدليّة توحيدٍ أو تفاعلٍ بين الجماعات المختلفة وتوسيع دائرة التعايش المدني وخلق الفضاءات الاجتماعية الملائمة لنمو وتنمية القوى الإنتاجية والردّ على التحديات التاريخية وإشباع الحاجات الحضارية.

إن التبادل السياسي في السوق السوداء هو في الواقع تبادل للسلطة من موقع الحرب ومنطق توازن القوى بين جماعات، بعكس التبادل الطبيعي الذي يفرض

(9) «كانت الأصناف من القوّة وتراثها الاقتصادي من القوة بحيث استطاعت أن تبقي الإمبراطورية بمعزل عن التيار الرئيسي للتطور الصناعي الذي كان يكتسح أوروبا في ذلك الوقت، ورغم أن اتحادات الأصناف قد ألغيت رسمياً عام 1860، إلا أن الأوان كان قد فات لكي تفجر هذه الخطوة التصنيع، خصوصاً بالنسبة للوضع الشائك الحرج، المالي والاقتصادي والسياسي»، ز. ي. هرشلاغ، مدخل إلى التاريخ الاقتصادي الحديث للشرق الأوسط، دار الحقيقة 1973. وبالرغم من أن هناك مبالغة في الدور الذي لعبه نظام الأصناف ورديفه النظام الملّي في فشل الثورة الصناعية العثمانية الذي ينبغي البحث عن أسبابه الرئيسة في موضع آخر دون شك، إلا أن التأطير الشديد والتوزيع الراسخ والمعترف به للسلطة بما فيها السلطة الرمزية المتعلقة بممارسة السيادة، قد رسخ قيم المحافظة الشديدة في المجتمع وأعاق نشوء قوى التجديد. لقد منع الاستقرار الراسخ في الداخل من إدارك تبدل موازين القوى على الصعيد العالمي وانهيار وضع الإمبراطورية التاريخي بشكل عام.

حرية الأفراد ومسؤوليتهم الشخصية وتفرّدهم. إنه في حقيقته تبادل السلطة القائمة بين زعامات الجماعات فقط. وليست التناحرات التي تثيرها الطائفية والتي لا يمكن لها أن تعيش بدونها إلا الآلية الضرورية لتكوين وانتخاب الزعامات هذه. ومعيار هذا الانتخاب، كما هو الحال في كل النظم المؤسسة على الصراع، هو خصالها الحربية ومقدرتها على التمثيل الأمين الذي يعني أحياناً التماثلي للجماعة التي تسمهدت إراداتها حتى لتبدو شخصية مسخ واحدة، لا يكون الزعيم فيها أقل تقييداً في قراراته وسلوكه من بقية أفراد الجماعة التي تجد نفسها مضطرةً باستمرار أن تتصرف مثل ديناصورٍ ضخم صعب الحركة وبطيء الفهم وضعيف القدرة على التكيف مع التغيرات الواقعية الدائمة. ورغم كل ذلك، فإن هذه السوق الموازية للسلطة تصبح لا غنى عنها بقدر ما يفتقر المجتمع إلى معيار آخر وآلية أخرى لتنظيم تبادل القيم والتعبير عن تبدل المواقع وعن تجديد العلائق الاجتماعية والسياسية بما يخدم توزيع المصالح المادية والمعنوية وتسييرها.

لكن لا بد أن نميز بين الطائفية وبين العصبية الطبيعية أو نموذج المجتمع العصبوي. إن النظام المِلّي الذي كان سائداً مثلاً في العهد العثماني، والذي كان يقسم الجماعة إلى عدد محدد من الملل لكل منها مكانها الثابت والمحدد في النظام العام واستقلاليتها في العديد من الشؤون، بل في كل الشؤون الاجتماعية، ليس نظاماً طائفياً وإنما هو نظام آلي لتوزيع السلطة. ونعني بذلك أن هذا التنظيم أو الترتيب الثابت لمواقع الملل في النظام لا يعكس أي صراع على السلطة وإنما يترجم، بالعكس تماماً، التوزيع المقبول والمشروع، من وجهة نظر العصر والأطراف المعنية، لسلطة ذات مفهوم خاص لدورها ووظيفتها بشكل عام. فالطائفية لا تنبع من الوجود الخام للعصبية أو للعصبيات، وهي الموجودة في كل المجتمعات، وإنما تنبع من الحاجة التي تشعر بها الجماعات أو الأفراد إلى حتمية توظيف هذه العصبيات والتضامنات الطبيعية كحقل استثمارٍ سياسي، ممّا يعني أيضاً تعظيمها وزيادة قوتها وبذل الجهد لإحيائها، ليس لما تمثله من قيمة في ذاتها وإنما لما يمكن أن تشكله من وسيلة للحصول على منافع أخرى. إن الفرق بين العصبية الدينية أو الأقوامية أو القبلية وبين الطائفية الدينية أو الأقوامية، هو أن الأولى تجد غايتها في ذاتها: أي في تنمية الروح الدينية ونشر الدين أو تنمية المودّة والتلاحم

والتعاون على صعيد القوم الصغير أو على صعيد العائلة، وهذا كله ليس مرفوضاً من النظام الاجتماعي العام، بل إنه من الأمور المطلوبة والتي يشجع عليها أي نظام اجتماعي حيّ. إن أحداً لا يستطيع أن ينتقد التعاون المتبادل داخل الأسرة أو القبيلة أو الملّة، ولكن ما يرفضه النظام الإجتماعي هو أن يتحوّل هذا التعاون من غاية في ذاته إلى مجرد وسيلة لتحقيق غايات أخرى. وفي هذه الحالة لا يصبح التضامن داخل العصبية الطبيعية مكملاً للتضامن الاجتماعي وإنما يصبح بديلاً عنه، ومن ثمّ تتحول العصبية إلى دولة داخل الدولة بقدر ما تعطي لنفسها وظائف المجتمع الكلّي. من هنا نقول إن الطائفية هي النقيض الفعلي للدين أو للتضامن العصبي وللعصبية، وأن الدين والتضامن الداخلي العصبي كانا، على مدار التاريخ، أعظم ضحاياها. لقد فقدت المسيحية الأوروبية موقعها الثقافي والاجتماعي كله، وكذلك دورها السياسي الشرعي، بسبب استخدام الهيئة الكنسية لها كوسيلة لتحقيق مآرب دنيوية متعلقة بالسلطة. إن القيادة التي توظف الدين أو العصبية الأقوامية للوصول إلى السلطة أو تحسين مواقعها فيها هي أكثر الناس استعداداً للتضحية بهما في وقت التسويات أو ضرورات تغيير التحالفات السياسية. والسبب في ذلك واضح إذ أن معيار سلوكها ليس القيم الدينية ولا العصبية، وهذا بعكس الخطاب المعلن تماماً، وإنما البراغماتية السياسية.

وبالمثل، لا يمكن للطائفية أن توجد في إطار العصبية الواحدة. فلو وجدت العصبية لوحدها خارج المجتمع السياسي، لكانت مجرد نمطٍ من التنظيم الإجتماعي القديم، تماماً مثلما هو عليه الحال في القبائل البدائية أو المسمّاة كذلك التي تدرسها علوم الإنسان والإتنولوجية. إن الطائفية تستدعي وجود مجتمعٍ سياسي متعدد العصبيات، في الوقت نفسه الذي تفترض فيه تشوّه عملية اشتغال هذا المجتمع كمجتمع سياسي، أي تعني وجود مجتمع سياسي مُلغم. تعني وجود سياسة أو فضاءٍ سياسي، لكن تعني أيضاً أن هذا الفضاء السياسي لسبب من الأسباب، ليس في ظروف تسمح له أن يترجم علاقات القوى والقيم الحقيقية للتنافس والصراع على السلطة وضمان حسن سير تداولها وكفالة مشروعيّتها. إن الطائفية تعبّر عن وجود سوقٍ سياسيةٍ للسلطة موضوعياً، أي عن الإمكانية الموضوعية وعن الضرورة الموضوعية في النظام الاجتماعي نفسه، لتداول السلطة،

أو لتأمين تجديدها عن طريق التداول الحر إلى حد أو آخر، بين الأفراد والجماعات المفتوحة لجميع الأفراد. وبدون هذه الإمكانية الموضوعية لا يمكن للتعددية العصبية أن تتجاوز نظام توزيع المواقع على الأطراف المختلفة ومراقبته، ذلك أن الاختلاف الثقافي، الديني أو الدنيوي، لا يستطيع أن يتخذ أي قيمة أو وزن سياسي مستقل عن وزنه الثقافي، وهذا هو الوضع الذي كان يمثله نظام الملل العثماني ونظام الذمّة الإسلامي بشكل عام. ففي هذين النظامين لم يكن هناك حقل سياسة عمومي، ولم تكن المشاركة الشعبية في السياسة قيمة إيجابية بالنسبة للدولة ذاتها، وإنما كانت المشاركة مقصورةً على الطبقة الحاكمة بصرف النظر عن الوسيلة التي وصلت بها إلى السلطة. كانت السياسة تعني بالنسبة للجميع قيام الحاكم بواجبه بنفسه وبمساعدة الكتَبَة والمحترفين الآخرين. بمعنى آخر لم يكن مفهوم الحق السياسي قائماً. وكانت الطائفية الوحيدة الممكنة هي التنافس بين النُخب المنبثقة عن جماعات قومية أو دينية متميزة والمكوِّنة للنخبة الحاكمة داخل الدولة على تقاسم النفوذ والمواقع والحظوة لدى السلطان. وكان السلطان يستفيد من ذلك لتجديد نخبته وتأمين أكبر الولاء للدولة. ولعل الشعوبيّة التي يتحدث عنها التاريخ هي النموذج الأوضح في تاريخ السياسة الإسلامية عن طائفية العصر الماضي وحدودها التي تحصرها في عصبويّة الدولة وتقسيمها إلى إقطاعات نفوذٍ للكتل المتصارعة، دون المساس بالمجتمع.

إن الطائفية لا توجد إلا في إطار دولة قومية وكآليةٍ من آليات نَفْي هذه الدولة على مستوى القاعدة بعد أن قبلت هي نفسها خيانتها لأهدافها ومبادئها. ولذلك ليس من قبيل الصدفة أن الطائفية هي العدو الأول للفكر القومي، وأن الصراع من أجل القومية قد أخذ في الوطن العربي شكل الصراع ضد الطائفية والحركات العصبوية الأخرى العائلية والقبلية. ففي إطار الدولة الإمبراطورية من الطبيعي أن يكون المجتمع متعدد الثقافات والمذاهب والأعراق، ذلك أن مفهوم الإمبراطورية نفسه قائم على إمكانية التوسع السياسي والعسكري دون مراعاة لأي مبدأ آخر في رسم حدود الدولة. وفي المجتمع العربي لعبت عوامل عديدة في تشويه صورة الدولة القومية الحديثة وجعلها ضعيفةً وقليلة الحصانة أمام بروز أو إمكانية بروز

الانتماءات الجزئية. العامل الأول أن الدولة الحديثة التي أُطلق عليها الدولة الوطنية الحديثة، وطُبّقت فيها تقريباً كل الصيغ الكلاسيكية المعروفة في أوروبا، قد جلبت إلى المجتمع العربي الذي كان قد خرج لتوّه من النظام الإمبراطوري العثماني ومن النظم الإسلامية الإمبراطورية التي عاش في ظل مفاهيمها أهمَّ حقبة من تاريخه، ولم تنشأ من جرّاء التفكك الداخلي للبنية السياسية القديمة. لقد ورثت الدولة الحديثة دون شك أنماطاً من الوعي والممارسة السياسية، كما ورثت بنىً اجتماعية مكوّنة في ظل الدولة التقليدية وقائمة بشكل رئيسٍ على استقلاليّة الجماعات الشعبية وتجاور وتجميع الطوائف والحرف والمهن. وبدل أن تسعى إلى التعامل مع هذا المجتمع الذي ورثته تاريخياً، اتخذت الحركة القومية كأيديولوجية وكممارسة الاتجاه المعاكس تماماً وفسّرت القومية ذاتها كهوية طائفية، أي كتعبير عن مجتمعيّة متجانسة كل التجانس ومتفاعلة كل التفاعل ترفض التمايزات الداخلية وتخاف الاختلاف. ولا نشكّ أن الدافع إلى هذا الموقف المتطرف الذي حرم الحركة القومية من إمكانية التفكير العملي والتعبير الفعلي عن الواقع الاجتماعي كما هو من أجل تجاوزه، هو الشعور بالضعف التكويني للدول القطرية التي خرجت من الاستقلال، وعدم استقرار أسسها وهشاشة موقعها بعد أن تحوّلت إلى دولٍ صغيرة خاضعة للحماية الأجنبية ولتلاعب الدول الكبرى، وكان هَوَس الدول والحكومات الدائم وما زال، هو استخدام هذه الدول للتمايزات المذهبية أو القبلية من أجل إلغاء أي هامش للمناورة لدى الأقطار العربية وإخضاعها للابتزاز الدائم. ولو خرج العالم العربي من الاستعمار موحّداً لكانت الحركة القومية اكتست فيه طابعاً أقل دغمائية وعنفاً على الصعيد النظري والعملي معاً، وسمحت لنفسها باستقلالٍ أكبر للمذاهب والقبائل والعصبيات الجزئية، تماماً كما هو الحال في الهند والصين والاتحاد السوفييتي، وكلها مجتمعات تنتمي إلى العائلة السياسية التاريخية التي يثمي إليها الوطن العربي. أما الذي حصل فهو التناقض الدائم بين الخطاب المتطرف في التجانس والسلوك الأقرب إلى استغلال الحكم للعصبيات من أجل ضمان الاستقرار والأمن ووحدة السلطة الهشّة. وهناك أخيراً حقيقة أن الدولة القطرية بالتعريف القومي ليست دولةً قومية، وليس بإمكانها إذن أن تخلق انتماءً حقيقياً عميقاً لها، لا كدولة قومية، ولا كدولة قطرية مرفوضة في الوعي الأيديولوجي

العربي نفسه[10]. باختصار، إن أحد أسباب انهيار الوعي القومي ذاته لصالح الوعي الطائفي العصبوي، هو أنه لم يتطابق مع أي واقع فعلي مُعاش، ولم تتقدّم الوحدة العربية السياسية لتصبح حاملاً لهذا الوعي. وفي أغلب الأحيان ارتبطت الدول القطرية القائمة بالأُسَر أو العشائر أو حتى الطوائف الحاكمة علناً، وبدون أي قانون قومي أو وطني لتداول السلطة يضمن للنخب الاجتماعية المختلفة أن تشعر بأن هناك فرصةً لها كي تتنافس بحرية مع الحاكمة على السلطة ومواقع المسؤولية، ومن الطبيعي أن تتحوّل هذه الدول التي تسمى حديثة أو وطنية، إلى إقطاعات خاصة، وتشعر النّخب المنافسة أن ليس لها من مخرج للتعبير عن نفسها ومطامحها إلا أن تقتطع هي مجالها السياسي التابع لها لتبني سلطتها ودولتها الخاصة. والواقع أن الطائفية ليست شيئاً آخر سوى الإقطاع السياسي، أو خلق دول إقطاعات داخل الدولة.

إن وجود نظام سياسي أو سوق سياسية لتبادل السلطة في المجتمع، مع إعاقة سير التنافس الطبيعي والحرية الضرورية لتحقيق هذا التداول في الشروط الطبيعية،

(10) في الواقع لم يؤدّ الخطاب القومي العربي إلى تكوين الحقيقة القومية السياسية التي يستطيع أن يتماهى معها العربيّ كمواطن وليس فقط كوريث لحضارة كما هو عليه الوضع الآن، ولم يسمح للكيانات القطرية التي نشأت بعد الاستقلال بتثبيت مشروعيتها لدى الفرد العربي. وهذا ما دعا عبدالله العروي إلى التساؤل عما إذا كان ليس من الأفضل التخلي عن فكرة الوحدة العربية من أجل تثبيت الهوية القطرية لعلها تقود في مرحلة تالية إلى العمل الوحدوي. انظر: مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، 1981. والواقع أن التفكير بإلغاء الأيديولوجية الوحدوية العروبية ليس أقل طوباويةً من وجودها، ذلك أن التماهي الثقافي الذي تقوم به يشكّل أحد مصادر شرعية الاجتماع السياسي العربي بصرف النظر عن الدول القائمة، وفي الوقت نفسه التعويض الضروري لنقصها الانطولوجي كدول قومية. إن التناقض سوف يستمر بين المواطنة المكوّنة على مستوى الدولة التي لا تخلق الولاء العميق، والهوية المكوّنة على مستوى الجماعة العربية الكبرى والتي تفتقد إلى الممارسة أو الوجود الملموس. وسوف يستمر لأنه التعبير عن أزمة تاريخية لن تزول إلا عندما يتحقق الالتقاء بين إطار التماهي الثقافي وإطار الممارسة السياسية للمواطنية، وهو التحدي الحقيقي القائم والذي ينتظر الحل. أما ما يقترحه العروي فيبدو لنا نوعاً من الهرب من المشكلة بحذف أحد طرفي النزاع. وهو بالإضافة إلى كونه غير مُجدٍ فإنّه تاريخياً مستحيل.

يحـوّل الصـراع من صـراع على تـداول السلطة بين النخب والأحـزاب والفئات السياسية أو القـوى الاجتماعيـة السياسيـة المتعددة، إلى تقسيم آلي لسلطة أو إلى تداولٍ للدولة نفسها كجهازٍ ومجموعة منافع ثابتة بين الطوائف. وبما هي نمط مشوّه من تداول السلطة، تدفع الطائفيـة بشكل طبيعي إلى واجهـة المسرح النخب الأقـل كفاءةً وتمسكاً بالمصالح العامة والمشتركـة، تمامـاً كما تـطرد العملةُ الفاسدة العملةَ السليمـة، وهي بهذه الـطريقة تضمن أيضـاً إعادة تجـديـد نفسهـا. وهكـذا تتحـول السلطة والدولة ذاتها من أداة لتحسين الإدارة الاجتماعية وتعظيم المصالح المشتركة والجمـاعية، ومن مـركز تـوظيف إجتماعي عـام، إلى أداةٍ لتعظيم المنـافع الخـاصة والإثراء. ولذلك فإن النظام الطائفي، مهما كان نوعه ونيّـة القائمين عليـه، لا بدّ أن يؤدي إلى دمار الدولة وإلغاء كل توظيف اجتماعي، ويقود لا محـالة، إلى استهـلاك الذات. إنه ترسيخ لمنطق الغزو الداخلي الدائم والانقلاب والتوزيـع الآلي للسلطة والثروة بدل التراكم العمومي. والتوزيع الأول يقوم على استهلاك رأس المـال نفسه بينما يقوم الثـاني على ربط تحسين الاستهلاك بتنميـة الإنتاج الـدائمة. إن الـطائفية تشكـل الوجـه البـاطن لجـدليّـة التخلف والانحـطاط والتقهقـر المـادي والتـاريخي للمجتمعات المهمّشة والتابعة والتي لم تنجـح بعد في وضـع ديناميـة مناقضـة، أي دينامية نهضة وتراكم تاريخي حقيقي، لمواجهة الأوضاع.

ومن هـذا المنظور، أي منـظور تداول السلطة عمـومـاً في المجتمـع وتـأمين شروط سيرها وتحقيقها، تقـوم الطائفيـة بوظيفتين: الأولى إنتـاج القيادة الاجتمـاعية الممثلة للجماعة الـطائفية وللمجتمـع المكوّن منهـا والمسيِّر لمصـالحها وشؤونهـا، والثـانيـة تحقيق مهـام السلطة السيـاسيـة في خلق شبكـات وطرق التبـادل المـادي والمعنوي داخل المجتمع الكلّي ورعايتها وكفالة نُظم استمرارها، بما في ذلك نظام التسليم بميزان القوى. وهـذا يدفعنـا إلى التركيـز على أن الطائفيـة لا تتعارض مـع المجتمـع الكلّي، وهو مـا ينساه المحلّلون المـأخوذون بـالنـزعـة الأنتـروبـولـوجيـة التقليدية، بل إنها لا توجد إلا ضمن إطار مجتمع كلّي متعدد الطوائف. ولـو حصل ونجحت الطائفة في الانفصال بنفسها وتكوين دولة مستقلّة فلا بد لهـا من أن تنقسم من جديد على نفسهـا أو أن تموت وتنحـلّ في قَبَلِيّة تقليـديّة أو تعـود للإنـدماج في مجتمع سياسي جديد. لكن هذا ليس هو المهم، وإنمـا المهم هو أن الـطائفية هي

وسيلة من وسائل تنظيم السلطة وتوزيعها في المجتمع أو في مجتمع متعدد الطوائف، وليست مرضاً من الأمراض المرتبطة بطائفة ما. إنها سياسة، أو هي لا شيء إلا الانتماء البريء لمذهب أو لدين أو لقبيلة مندمجة في سيرورة إنتاجها السياسية، أي توزيع السلطة عليها وعلى أفرادها، في السيرورة العامة للدولة والمجتمع. إنها صورة لتنظيم المجتمع أو تقسيمه في إطار سلطة لا يمكن إنتاجها وتحقيقها إلا في إطار العصبية والتجزئة المصطنعة والتكسير الآلي للمجتمع.

وفي هذه الحالة فإن السلطة، كما لاحظ ابن خلدون بحق، لا تتبدّل من داخلها وإنما من خارجها وبالغزو والقوة المسلحة التي تقدمها العصبية البدائية الموجودة إلى جانبها دون أن تكون جزءاً منها، وهو ما أطلق عليه حاجة العمران الحضري إلى العمران البدوي. وهذا هو الوضع الذي كانت عليه النظم السياسية والدول الناشئة في المغرب العربي من هزيمة ثم تفكّك الدول العربية الإسلامية بعد انهيار الدولة العباسية، وتفكك وتقهقر الخلافة الأموية بشكل خاص في الأندلس. بينما استطاعت الدولة العثمانية فيما بعد أن تخلق دينامية مجتمع سياسي لا تشكل الحرب الداخلية ضرورةً فعلية لتجديد النخبة القائدة وتحقيق الشرعية والإدارة السياسية. واستطاعت بذلك أن تخلق حقبة ودائرة أو منطقة سلام ثابت ساهم في استمرار مقاومة المدنية الإسلامية ونموّها حتى القرن الثامن عشر. وبشكل عام يمكن أن نقول إنه بعكس النظام المدني للمجتمع، ليست هناك في النظام العصبي الطبيعي إمكانية لضمان التغيير والتجدّد الضروري لكل مجتمع، في إطار استمرار الوحدة، أو في الاستمرارية، لأن النظام والدولة شيء واحد. أما في الدولة المعبّرة عن النظام السياسي فإن تغير الحكم وتبدّل أشكاله هو الشرط الأول لاستمرار النظام الاجتماعي الاقتصادي الذي تعبر عنه الدولة. وهذا التغير هو الذي يضمن تطور النظام السياسي فيها بما يستجيب لتطور منظومات المصالح الاجتماعية المختلفة. وهذا النوع من التطور يعبّر دون شك عن تاريخيّة التراكم الخاص بكل دولة حقيقية ليست مجرد اسم وهمي لنظام حكم طائفي. في الحالة الأخيرة ليس هناك في الواقع أي تطور لمنظومات المصالح داخل النظام الاجتماعي، وإنما بالعكس، هناك محافظة شديدة، رغم التغير السريع والتبدل الدائم في طاقم الحكم وأشخاص النظام. فالمرور بالدولة كشكلٍ وحيد لتداول السلطة والثروة يصبح

التعويض الوحيد عن سلطة وثروة لا تعرف كيف تثمر لتخلق ميداناً ومواقع ومراتب جديدة ترضي على أصعدة مختلفة، النخبة الاجتماعية وتنمّي صفوفها في الوقت نفسه. ولذلك فإن ما نشهده في هذه الحالة، وفي بلادنا أمثلة كثيرة على ذلك، هو أن النخبة أي الفئة القائدة والنافذة والفاعلة على مستوى الإدارة والتصور الشامل والتخطيط للمجتمع، تتقلّص إلى مستوى الفريق الصغير المتحكّم بالدولة بينما تهمّش أجنحتها الثقافية والاقتصادية والدينية وتبعد عن كل قرار. وإنه إضافة لذلك، يصبح الصراع على الدولة، أو الصراع السياسي باعتباره الشكل الوحيد لتداول السلطة، هو الهوس الاجتماعي الوحيد ومحور التحالفات والتكوّن والتبلور للنخبة بأكملها. هكذا تصبح السياسة الأمر الذي يحتلّ على الجماعة كلَّ الآفاق، فتدخل في سعر الرغيف أو في طراز اللباس أو أسلوب المشي، في الوقت الذي تفقد فيه في الواقع كل سِمةٍ سياسية حقيقية وتتحوّل إلى مجرد إجراءات تعسفية حربية أو أمنية غايتها ضمان انتقال الثروة وتثبيت المصالح الوقتية.

وكما أن الطائفية ليست مرتبطة إذن بوجود العصبيات أو التمايزات الدينية أو الثقافية القديمة، فإنها ليست من مخلّفات الماضي والتاريخ، لا في صورته كوعي متأخر، ولا في بنية المجتمع مثلما تحاول أن تؤكده نظرية المجتمع الشرق أوسطي الفسيفسائي والمتعدّد النِّحل والطوائف المفطور على الانقسام والانشقاق. إنها من منتوجات العصور والنظم الحديثة وإحدى أعراضها المرضية. وهي تتعلق بنظام انتاج السلطة أو نمط إنتاجها في هذا المجتمع الحديث شكلاً والفاقد لأي مقوّم معنوي في الوقت نفسه. وفي هذه الحالة فإنها التعبير عن أزمة هذا النمط أكثر مما هي تجسيد لنمط تاريخي عربي أو غير عربي، أو حصاد لتعدد المذاهب. فبما هي تشكيلُ عصبوي للدولة وليس فقط للمجتمع، والعصبوي تعني هنا الآلي، المتيبّس، المتشقّق في مقابل العضوي، المرن، المتشابك، الموحّد، والمفكّك في مقابل المتناسق، لا تمثل الطائفية في الواقع إلا الاستجابة المنحرفة لحاجة حقيقية وماسّة لتأمين التداول المُعَاق لسلطةٍ أصبحت ضرورةً على مستوى البنية الاجتماعية، ومن ثمّ خلق شبكةٍ بديلة لها تتجاوز الجمود وتضمن، في مناخ تكلّس علاقات السلطة وتيبّس شرايينها، الحدَّ الأدنى في تجديد النخبة القائدة، باعتبار هذا التجديد الشرط الرئيس لمقاومة فساد السلطة الطبيعي وتحسين اشتغالها. وهذا

يعني أيضاً أن منطق الانقسام العمودي للمجتمع ليس السبب في ظهور الطائفية وإنما بقدر ما هو النتيجة لبروز منطق انحباس الفعل السياسي وكتمانه الذي يفرض تقسيم المجتمع وتفتيته، تماماً كما تؤدي الشمس المحرقة إلى تَبَلُّر التربة وتحوّلها إلى رمال أو صخور كلسية، وكما تؤدي الرطوبة إلى تكثيف التربة وتحولها إلى طمي على ضفاف الأنهار. وفي هذه الحالة لا ينبغي البحث عن سبب هذا الإنتاج العصبوي للسلطة داخلها فقط وإنما خارجها أيضاً.

ومن هنا يتخذ خلق القيادات أهمية خاصة في السياسة الطائفية، حتى ليمكن القول أن العصبية الطائفية والصراع النابع منها لا يوجدان إلا من أجل خلق الزعامات ولصالحها. وخلق الزعامات أو القيادة الاجتماعية هو الهدف الأول لكل سياسة منذ بدء التاريخ حتى الآن، مهما كان مستوى التطوّر الاجتماعي أو الاقتصادي. وفي حالة السياسة الطائفية تتخذ عملية تكوين القيادات هذه طابعاً بدائياً تعكس ارتكاس النظام الاجتماعي بأكمله إلى مستوى ما تحت سياسي. إنها تتحول إلى نوع من البرهان على القوة والصلابة والعنتريّة والاستعداد للعنف والتضحية والشجاعة لدى الزعيم. ومن هنا سيطرة روح المزاودة على كل القيادات الطائفية مهما كانت، وإلاّ بدت ضعيفةً غير صالحة، ومن إظهار الولاء التام والكامل لجميع أفراد الجماعة دون استثناء للزعيم الواحد. إن إنتاج السياسة في رحِم الطائفة والنظام الطائفي هو تقليد منحطّ لسيرورة إنتاج السلطة السياسية على مستوى الدولة. وهذا يفسر إلغاء القيم السياسية المؤكِّدة لحرية الفرد وفَرَادته وإرادته ووعيه الذاتي لصالح التماهي الكلّي مع الجماعة والتسليم لزعامتها، مما يجعل كل نقدٍ أو معارضة أو رأي حرّ يمكن لأحد أعضاء هذه الجماعة أن يظهره، نوعاً من النشاز الذي ينبغي صدّه ومن الخيانة التي لا يمكن إلا أن تضعف موقع الجماعة.

تعكس الطائفية إذن حقيقة أن الدولة، باعتبارها المركز الرسمي المعترف به لتداول السلطة بشقيها، كإنتاج للقيادة الاجتماعية الواحدة وكرعاية للتواصل والمبادلات الاجتماعية المادية والمعنوية، لا تقوم أو غير قادرة على القيام بدورها، مما يحوّلها من مؤسسة العموم إلى مؤسسة خاصة لها نفس التركيب الذي يميز جماعات المصالح الأخرى، تضاف إلى الطوائف القائمة. إن الطائفية تُختَصر في

النهاية في أنها التعبير عن حلول مشوّهة وغير ناجعة وميكانيكية للمسائل الكبرى التي تطرحها السياسة على كل مجتمع. انها تسعى إلى التعويض عن عدم التجديد المستمر للنخبة، أي توالدها وَوَدْوَلَتها أو مداولتها، بتكرار فرقها وتعددها الطائفي وكمية الزعامات الطامحة إلى السلطة العليا والمقلّدة لها على مستوى القبيلة أو المِلّة. وهي تحاول أن تحلّ مسألةَ وحدة السلطة بإخضاع قيادة الطائفة الأقوى لقيادات الطوائف الأضعف على مستوى الدولة، وفي الصراع الدائم بين الطوائف لإثبات علاقة القوى هذه، بدل تكوين القيادة القومية الواحدة التي تفترض شبكة تداول موحدة للسلطة. بل هي تجد الحل الآلي في تجزئة هذه الشبكة نفسها وتفصيصها أو تحويلها إلى شبكات متعدّدة مترادفة ومتجاورة لا تجمعها علاقة عضوية وإنما تقوم على قانون التنازع من أجل البقاء. ولهذا فإن الطائفية مطبوعة ضرورةً بروح التنافس والتطاحن بين الطوائف والقيادات معاً.

إن المقصود بتداول السلطة الطبيعي وسريانها عدة أمور. الأول، هو تجدد أعضاء النخبة القيادية في المجتمع، وهذا التجدد لا يعني مجرد تغيّر الأشخاص أبداً ولكنه يفترض وجود قواعد محددة تاريخياً تسمح للمجتمع بخلق أطره المختلفة السياسية وغير السياسية على أساس الكفاءة والجهد والمهارة. إن النظام الاجتماعي الذي لا يسمح نظامه السياسي، أي قواعد العمل والتراتب في المسؤولية، بصعود الأكفأ إلى قمة المسؤولية هو نظام مدان بالموت عاجلاً أو آجلاً، مهما كانت عقيدته ومصادره وموارده. ذلك أن عكس هذا المبدأ يعني معاقبة الجهد المنتج والمبدع وتشجيع الغش والتلاعب والانتهازية والفساد. وكما أن الجهد المنتج والمبدع هو الجهد الوحيد المجدي في النهاية، فإن القضاء عليه يعني الدفع إلى الاستهلاك السريع من قبل النخبة الفاسدة للرصيد التاريخي الموجود ومن ثمّ إلى الإفلاس العاجل.

وحتى تتحقق هذه الوظيفة الأساسية للسياسة ينبغي أن يكون هناك مجال حرّ لإظهار الكفاءات وتداول الإبداعات المختلفة وذلك على محورين، محور تبادل المعلومات والرجال بين المجتمع والدولة التي تجسّد الإدارة والقيادة المركزية له، ومحور حريّة التبادل أيضاً وتداول الخبرات والمهارات على صعيد المجتمع. ويعبّر عن الوجه الأول من سَرَيان السلطة مصطلحُ الارتقاء في مراتب المسؤولية

الاجتماعية التي تشكّل بحدّ ذاتها الجزء الأكبر والأعظم للفرد في المجتمع الصحي، وعن الوجه الثاني توزيعُ السلطة وتنوّع مصادرها وأشكالها وطرق تبادلها بين مختلف المجالات والتكوينات الاجتماعية. ولو نظرنا بشكلٍ مدقّق أكثر إلى النظم الطائفية التي نعرفها، لأدركنا كيف أن القيادة الطائفية تضع كلّ جهدها من أجل مراقبة تداول السلطة هذا ومنعه بأي ثمن، سواء على صعيد تجديد النخبة القائدة أو توزيع المسؤوليات والمواقع الاجتماعية داخل المجتمع ولو استطاعت لحطّمت كل أشكال المراتبية والتضامن الموجودة على صعيد المجتمع وفي كل المجالات، حتى تحول الأفراد إلى ذرّات من الرمل لا تجد لها مركز قرار إلا في التصاقها بالزعيم الأوحد والأول الذي يشرق عليها كالنور أو كالشمس الطالعة. إن السلطة كلها، بما فيها من عناصر السيادة والشرعية والكفاءة والمراتبية، تكاد تتجمّع في شخص الزعيم القائد لتحوّل المجتمع والنخبة القيادية نفسها المحيطة به إلى عبيد أو وسائل وآلات في يد السلطان. بل يمكن القول أن قوة السلطان هنا غير ممكنة بدون هذا التجميع الذي يسمح بتكوين رأسمال فاعل على الصعيد الاجتماعي والدولي. وكما أن قوة الزعيم وسطوته نابعتان من تركيزه لكل السياسة الفعلية في يده، فإن توزيع هذه السياسة على أعضاء النخبة السياسية لا يجعل منهم أنداداً للسلطان وإنما يحوّل الجميع إلى سياسيين صغار. وهذا يعني أن عنصر التفسير الأول لانعدام الإمكانية الموضوعية لتداول السلطة نابع من ضآلة ما يُراد تداوله وعدم القدرة على توزيعه دون تخفيض قيمته وابتذاله. إن الخَراج البسيط لا يمكن أن يعمل كرأسمال. وهذا يؤكد أن الدول الصغيرة التي لا تستطيع أن تسيطر على شروط إنتاج نفسها وما يقوم بأَوَد شعبها، كما لا تستطيع أن تضمن أمنها بالفعل، كما هو الحال بالنسبة لكل الدول العربية دون استثناء، تجد نفسها بدون رصيد سياسي حقيقي وتندفع من أجل التغطية على هذا النقص إلى وسائل منحرفة، بما فيها أحياناً إرهاب شعبها أو تمزيقه أو تشتيته. وفي الكثير من الأحيان تتحوّل الطائفية إلى سياسة حكوميّة، بعكس ما هو سائد من أن الأصل فيها هو الردّ الاجتماعي على السلطة الحاكمة. إن ضآلة السلطة وما ينجم عنها من حتميّة تركيزها وجعلها أكثر عدوانيةً تجاه الشعب، تنبع إذن من ضعف الدولة وتهافت مواقعها في النظام الدولي العام. وهذا مما يضطرها دائماً إلى أن تعوّض عن

عبوديتها الفعلية لحُمَاتها أو مهدِّدي أمنها من الدول الكبرى باستعباد الشعب الذي تحكمه والإكثار من إظهار هيبتها وسطوتها عليه حتى لا يدرك ضعفها ويميل إلى الطمع بها.

فما هو أصل هذه الدولة التي تنتج الطائفية ولا تعيش إلا بتكليس السلطة ومنع تداولها وسريانها، وما هي ظروف ولادتها وتطوّرها التاريخي؟ وما هي طبيعة هذا المجتمع الذي أنشأها؟

تولد الطائفية كنظام من التقاءِ سَيْرورتَيْن تاريخيّتَيْن: تَحلُّل الدولة القديمة، الدولة السلطانية بشرعيتها وسطوتها ولُحمتها العامة، وإجهاض سيرورة بناء الدولة القومية بالمعنى الحديث. فهي ليست إذن من نتاج الماضي ولا من نتاج الحاضر. إنها ثمرة إخفاقين لا تقوم هي نفسها إلا بإعادة إنتاجهما. إن انحسار الهيمنة الكليّة للدولة التقليدية بهيبتها ووقارها الديني لا يكشف بشكل طبيعي وتلقائي تقريباً عن وجه العصبيّات الجزئية القديمة والمتعددة القائمة في المجتمع، ولكنه يدفعها إلى مقدمة المسرح السياسي ويجعل منها الدعائم الجديدة لسياسة وتوازنات اجتماعية جديدة. إنه يخلق المجتمع العصبوي. لكن إجهاض الدولة القومية هو الذي يجعل من هذه العصبيات عناصر مترابطة ضمن نظام سياسي من طبيعة خاصة، هو الذي أطلقنا عليه اسم النظام الطائفي.

الفصل الثاني

المجتمع العُصْبويّ

III

التهميش التاريخي

ينبغي أن نقول أن السلطة ليست مقداراً من القـوّة ولكنها عـلاقة قـوّة من نوع خاص. إنها علاقة نوعيّة تماماً مثلما أن رأس المال ليس كميّةً من المال وإنما علاقة اقتصادية تجعل من المال أداة تـراكم للمال، أي تعـطي للمال ذاته إمكانيةً جديـدة وتخلق له مجال نشاطٍ ووظائف جديدة. والأمـر كذلـك بالنسبـة للسلطة، التي تفتح في سـاحة العـلاقات الاجتمـاعية بمـا تشتمـل عليـه هـذه السـاحـة من تضـامنـات وصراعات وتناقضات وتماثلات واختلافات في الوقت نفسه، مجالَ علاقاتٍ نوعيّة أو من نوع خاص يجعل من الممكن توظيفها لإنتاج عـلاقات جـديدة: إنـه مجال أي إمكانية تحـويل المـراتبية وعـلاقات الخضـوع والسيطرة الـطبيعية والتمـاهي الذاتي داخل الجماعات الطبيعيـة، إلى مركـز تراكم لقـوة تصبح هي نفسهـا شرط الـوحدة العمـومية وأداة تحقيقهـا الأولى. وقبل أن نفسّـر الأصل في زعـزعـة هـذه العـلاقـة الخـاصة ومن ثم تـراجع المجـال السياسي (السلطة العمـومية) لصـالح المجـالات المعبّرة عن التضامنـات الفئويـة أو التماهيـات الجزئيـة، وتضاؤل الحصيلة النهـائية لإمكانية بناء مفهوم الدولة، وغياب القدرة على التجديد (أي التراكم) والتوزيع (أي الاستهـلاك) للسلطة السياسيـة، ينبغي أن نتأمـل في مجموعـة ثانيـة من التحـوّلات المتعلقة بالمجتمع ككل، بمكانته العالمية وتبدل بنياته المدنيـة وانقلاب المـراتبيات الاجتمـاعية والأقـوامية فيـه، وبالتـطوّرات المختلفة المتعلقـة بالثقـافـة وبـالاقتصـاد

وبالعلائق والقيم الاجتماعية، والتي نشأت في إطار التحوّل العام لوضع العالم العربي في النظام الدولي الحديث. وبما أنه ليس من الممكن التوسع في هذا الموضوع الآن، فإنني سوف أركّز على عدة مسائل فقط أعتبرها أساسية لفهم الظاهرة التي نحن بصدد دراستها، تتعلق بالثقافة والمدنية عموماً وأودّ أن أطلق عليها اسم التهميش التاريخي الجماعي. فمن المعروف أن الجماعات تعيش على أنماط من الوعي ونظم القيم ومنظومات الآداب والصور الرمزية التي تحدد السلوك الفردي والجماعي معاً، وتخضعهما لقواعد معروفة تكفل للناس صحّة مواقفهم وتوقعاتهم أيضاً. لكن هذه النظم الموجِّهة للحياة الإنسانية التي نسميها الثقافة، تضيع الكثير من فعاليتها وتأثيرها عندما تفقد المدنيةُ المرتبطة بها موقعَ السيادة والفاعلية في الحضارة وتتحول إلى نوع من المدنية القديمة المعوّمة. إنها تفقد القيمة العميقة التي كانت تنطوي عليها، أو الرصيد من العقلانية التي كان يميزها ويدفع الناس إلى اعتمادها كعملة في التواصل وبناء الأحكام والمواقف. وهكذا يفقد المجتمع المتراجع شيئاً فشيئاً القيم العميقة المنظمة لحياته من الداخل، تماماً كما يفقد على الصعيد المادي نتيجة لظهور التقنيات الأكثر فعالية، الشعورَ بنجاعة الوسائل وطرق الإنتاج التي يعتمدها بما في ذلك قيمة العملة التي يتعامل بها، إن كل العلاقات الاجتماعية السياسية والاقتصادية والروحية تزوغ وتضيّع السّندالتاريخي لها وتبدأ إذن بالانحلال. وهذا الانحلال وانعدام الثقة بالأنماط القائمة العملية والروحية هو الذي يفتح الباب أما التأثيرات الجديدة القادمة من الخارج ويدفع إلى القبول بها بعد انغلاق شديد ضدّها. ويرتبط بهذا التنسيق التاريخي أو التخفيض من مرتبة التاريخية للمدنيات ظواهر متعددة مواكِبة، مثل ما يمكن أن نسميه وكس وتخفيض الوزن الحقيقي للقيم أو أنماط القيم المحلية المادية والمعنوية، والمبالغة في تقدير قيم المدنية الظافرة ونجاعتها وبالتالي تفاقم الرغبة بالتعلق بها، وفي النهاية التهميش التاريخي الفعلي للمدنية المغلوبة وتشكيك أبنائها أنفسهم في إمكانية استعادتها لاستقلالها وقدراتها على متابعة المسيرة التاريخية. وهذا ما حصل بالفعل بالنسبة للمدنية العربية وأدى في النهاية على المستوى السياسي المباشر إلى تفجّر الامبرطورية الإسلامية العثمانية واندثارها. لكن هذا الاندثار قد جرف معه أيضاً جملة القيم والمفاهيم والنظم السياسية التي كانت سائدة في المجتمع، أو

بمعنى آخر، قواعد التعامل السياسي بين أعضائه بصرف النظر عن قيمة هذه القواعد في ذاتها. ومقابل ذلك لم يكن من الممكن، نظراً للتاريخ الخاص المختلف لهذا المجتمع، أن تجد النظم السياسية الأوروبية، بما فيها من قيم جديدة غير مطروقة أو مختبَرة تاريخياً من قبل المجتمع العربي، ومن قواعد وآليات ضبط غير موجودة بعد في المجتمع المدني أو في صعيد الدولة، رَجْعها وصداها الإيجابي في مجتمعنا حتى تتحول إلى قيم ونظم ضابطة بالفعل للممارسة الاجتماعية والسياسية. وفي فترة تحلّل العلائق هذه وارتخاء الضوابط الفعلية ينشأ ما يمكن أن نطلق عليه ظاهرة التعويم التاريخي للمجتمع وتدهور التوازنات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية العميقة التي كان يستند إليها، وهو الأمر الذي لن يتأخر عن التجلّي في فقدان المبادرة الاستراتيجية والقدرة على التحكم الفعلي بالمصير، وبالتالي التعرض إلى شتى أنواع التأثير الخارجي، بما في ذلك المساس بالوحدة السياسية والاقتصادية الضامنة لهذه التوازنات.

إن ما يحصل بسبب هذا التعويم الذي يجعل القيم حرّة في التنافس على الصعيد العالمي ويفقد المجتمع حصانته وحمايته الداخلية، هو تراجع قوى العطالة والاستمرارية فيه لصالح قوى التغيير والتبديل. إن انقلاباً حقيقياً يفرض نفسه في نفسية الناس والجماعات، تشعر هذه من خلالها وكأنها تحرّرت من ثقل التاريخ والمسلّمات والمُسبَقات القائمة، وبإمكانها منذ الآن عمل ما تشاء. لكن أيّ مجتمع لا يستطيع في الحقيقة أن يقوم خارج إطار أو قالب واضح ومحدّد من القيم والنّظم الثابتة والمسلّمات والمُسبَقات التي تعكس ثقله النوعيّ التاريخي. وفقدان هذا الثقل النوعي لا يفقد كل الأطر الممكنة، ولكنه يدفعه إلى الانحدار في مستوى تنظيمه الذاتي وفي مرتبته العالمية والتاريخية. إن ما يحصل في الواقع لدى فقدان فاعلية الإطار أو القالب السياسي الكبير القائم، هو عودة القوالب التنظيمية الأسبق لاحتلال دوره. وهذا ما حصل بالفعل عندما بدأت شرعية الدولة العثمانية وقوتها تتدهوران. وقد أدى انحلالها إلى بروز نزعتين لا تزالان حتى الآن في صراع دائم، مترجِمتَيْن في ذلك حقيقة أن العرب لم يخرجوا بعد من أزمة انحلال الدولة العثمانية ووضع البديل لها في إعادة بناء شبكات التواصل والتعاون والتبادل المادي والمعنوي. النزعة الأولى هي عودة الانكفاء على النظم القبلية أو الطائفية أو على

العصبيات ما قبل السياسية، وهي التي تعكس عدم تبلور الوظيف السياسي بعد. والنزعة التوحيدية التي تطمح إلى استبدال الامبرطورية القديمة بدولة قومية عربية أو أحياناً إسلامية. وكما أن بناء السياسة على مستوى العصبية الثقافية المحدودة لا يمكن أن يفيد اليوم في تأسيس سياسة ناجعة، ويقدّم من ثمّ إشباعاً للحاجة الطبيعية إلى السيادة وممارسة الحريات المتولدة منها، فإن بناء الهوية الثقافية العربية أو الإسلامية مع الانتفاء المتزايد للحقيقة العملية الاقتصادية والسياسية المعبّرة عنها، يصبح مستحيلاً أيضاً، هذا التناقض اليومي الذي وُضع فيه العربي بين ضرورة نَفْي وجوده السياسي أو نمط علاقات السلطة المكوّنة له كموجود سياسي حتى يحقق هويته الحضارية، وضرورة نَفْي هويته كعربي أو كعربي إسلامي من أجل أن يؤكد وجوده كعضو سياسي في جماعة يشكل أزمة حقيقية تمنع في الوقت نفسه من إشباع الحاجة السياسية والحاجة إلى التماهي الكلي الثقافي. وعدم القدرة، أو بالأحرى الإمكانية التاريخية والموضوعية، على الحسم في هذه المسألة، أي على التمييز النهائي بين الانتماء الثقافي وبين الولاء السياسي، وهو من طبيعة الخلط التقليدي بين الدين والدولة، يجعل أن مجتمعاتنا تنطوي على استعداد تاريخي اليوم للتقلب بين حلّين لحسم التناقض الذاتي الذي تعيش: ونعني بين بناء المواطنية أي السياسة على العصبية الضيقة، والوحيدة المعاشة بالفعل بسبب عجز الدولة القطرية عن حل المشكلة كما ذكرنا، وهو الحل الذي يقود إلى الطائفية، أو بناء الهوية في فضاء السياسة المتخيّلة والتجريدية التي تتجاوز الواقع الراهن وتحلّق فوقه، وفي هذه الحالة فإن المجتمع يحرم نفسه من حميمية علاقات التضامن التي تؤمّنها العصبية الفاعلة، ويسعى إلى إغراق مشاعر الحرمان أو تنفيسها في تضخيم الأحلام الامبرطورية وانتفاء أي حس سياسي واقعي.

إن الذي يحصل في الواقع، أن الدولة القطرية التي تحتمي لضعفها بالطائفية، وتقوم بالتالي بترسيخها وتدعيمها، سواء كعصبية مذهبية أو قبلية حاكمة، تخلق بالمقابل رد فعل من نوع مناقض ومشابه معاً هو تجاوز الطائفية في الدولة الامبرطورية العربية أو الإسلامية التي هي صورة لعصبية أشمل وهوية تضامنية أعلى، أكثر مما هي إطار أو نظام قيم ونمط علائق سياسية. إن ذلك يعني أن المناقشة السياسية تتحول أكثر فأكثر إلى نزاع بين هويات صَلْدة وبين مفاهيم مختلفة

ومتناقضة للهوية، وأن الموقف السياسي يعتمد على الموقف من الهوية أو من أيديولوجية الهوية، وهو ما يفيد الطائفية ويغذيها بقدر ما يفاقم من أزمة الخلط بين الثقافة والسياسة لدى الأغلبية، ويبعد إمكانية إيجاد الحلول الحقيقية للتناقضات الذاتية القائمة، والواقع أن الطائفية وفشل الحركة التوحيدية في العالم العربي هما التعبير عن استمرار الدولة القطرية بما هي مركز الأزمة وأداة تجاوزها الوهمية في الوقت نفسه. ومن وراء ذلك تؤكد في الواقع استمرار خضوع الجماعة العربية وتبعيتها المطلقة في إطار نظام التوزيع العالمي للسلطة للدول الكبرى أو صاحبة النفوذ، وضعف طموح النخبة السياسية العربية واستسلامها وقبولها بما قُسِم لها، وانخراطها المتزايد في نظام المنافع العام الذي تضمنه لها الدول الحامية. ويعبّر هذا كله في النهاية عن حقيقة ميزان القوى بين الجماعة العربية ككل وبين القوى الدولية السائدة وقوة الضغوط الواقعة على المنطقة.

IV

الهوية والعصبية

والمسألة الثانية الأساسية في تدهور اللُّحمة الوطنية هو نشوء ما أطلق عليه مشكلة الأقليات، باعتبارها مشكلة خاصة متميزة عن مشكلة العصبيات وتعددها في المجتمع. والواقع أن الحديث عن الطائفية قد ارتبط باستمرار، سرّاً أو علانية، بمشكلة الأقليات في الوطن العربي، تماماً كما ارتبطت مسألة العلمانية والدولة القومية لدى الكثير من الباحثين والمفكرين بضرورات تجاوز التعدد الطائفي أو المذهبي. وليس في هذا الربط أي خصوصية عربية، ذلك أن المشكلة طُرحت بالمصطلحات نفسها في أوروبا من قبل، وكانت أول قوانين تجاوز النزاع هي قوانين أو مراسيم التسامح والاعتراف للأقليات الدينية بالحق في ممارسة الشعائر الخاصة بها، على الأراضي التي كانت تعتبر المجال المغلق للكنيسة الكاثوليكية، وأشهر هذه المراسيم مرسوم نانت لعام 1598. لكن علمانية الدولة لم تتجاوز مسألة التسامح لتصبح عقيدة سياسية مقبولة ويحسم النقاش نسبياً (وليس نهائياً) حولها إلا في القرن العشرين.

أما فيما يتعلق بالأقليات في الدولة العربية، فقد كانت أمور التسامح النسبي محسومة منذ البداية، في إطار الاعتراف العلني بالهيمنة الإسلامية، وهو الأمر الذي يعكس ويترجم الحقائق السياسية والاجتماعية وأخيراً الديمغرافية. ولم تكن مسألة الأقليات الدينية هي التي تخلق مشكلة للدولة الإسلامية أو العربية، وإنما كانت مشكلتها العصبيات القبلية القومية وغير الدينية التي بدأت تهدد الدولة منذ وفاة الرسول والتي تجلت في حروب الردّة. ولهذا فإن بروز مشكلة الأقليات الدينية في الوطن العربي أو في الاجتماع العربي الإسلامي كمشكلة حقيقية يرجع إلى القرون الحديثة، ويجد جذوره في الحقيقة في التحولات التي تحدثنا عنها سابقاً، وتراجع السياسي العربي الإسلامي، وعودة الأطر التنظيمية والعصبيات السابقة. لكن هذه العودة التي كانت عامة لا تفسر لوحدها الموقف الخاص من الأقليات الدينية عندنا منذ القرن الماضي إلى اليوم، ولا التركيز الاستثنائي على هذا الموضوع، أو التوظيف السياسي والمعنوي الكبير الذي شهدته.

والواقع أن الأقليات لعبت عبر التاريخ وفي كل مكان الدور نفسه وتعرضت إلى المشاكل والصعوبات ذاتها. فبسبب موقعها الهش وغير الثابت وغير الأكيد في المجتمعات، تميل الأقليات إلى تعميق علاقات التضامن الداخلي كي تحافظ على نفسها، باعتبار أن الدولة، كل دولة، تقوم في أخلاقياتها ومنظومات قيمها الأساسية على استلهام الثقافة السائدة أو الدين المهيمن. ولكن هذه الأقليات ذات اللُحمة الداخلية القوية وبسبب هشاشة موقعها، تتمتع بحساسية خاصة واستثنائية أمام التحولات التاريخية وتغير موازين القوى. وهي سبّاقة باستمرار إلى إدراك هذه التحولات والأخذ بها، في حين أن الغالبية تستسلم لقناعاتها التاريخية التي أوحى لها بها استمرار تفوقها وسيادتها. ومن زاوية حساسيتها الخاصة هذه للتغيرات، تلعب الأقليات في التاريخ العالمي دوراً خطيراً بالمعنى الإيجابي، لأنها تشكل الكتلة من السكان الأكثر استعداداً على الحراك والانتقال والحركة على مستوى الكرة الأرضية كلها. إنها ما أن تشعر برياح التجديد تهبّ في مكانٍ ما حتى تتوجه بأنظارها إليه أو حتى بأجسادها. وهي تلعب بذلك دورالملقح الضروري والحقيقي للحضارات والمعمِّم الدائم للمكتسبات والمنجزات، أو على الأقل دور الرائد فيها.

وهذا هو بالذات جوهر مشكلتهـا في كل مكـان. فالقـدرة الخاصـة والموهبـة الخـاصة للتـأقلم والتأثـر التي تعطيهـا لها حـركيتها أو استعـدادها الـدائم للحركـة، تتناقض بشكل مطلق مع هشاشة مواقعها السياسية في كل المجتمعات. بمعنى آخر؛ إن عوامل قوّتها هي بالضبط نقاط ضعفها نفسها. إن الأقلية لا تصبح قـوية من هـذه الناحية إلا إذا تحوّلت إلى دولة ونفت وضعها الأول الاجتماعي السياسي. وفي هذه الحالة سوف تكتسب الصفات العامة المتعلقة بكل المجتمعـات. إن هذه الـوضعية الاستثنائية أثارت عبر التاريخ وما زالت تثير حتى الآن لدى كل الشعـوب، بما فيهـا التي أقامت نظامها على العلمانيـة وليس على الدين، نمـطاً واحداً ومتنـاقضاً من ردّ الفعل لدى الأغلبية، هو الإعجاب المَشوب بالحسد والتقدير المبـالغ فيـه من جهة، والخوف والحقد والمنافسة من الجهة الثانية. ففي الوقت الذي تقدم فيـه الأقليات، بحركيّتها وحساسيّتها المفرطة لتغير ميزان القوى، خدمات كبرى للدول والأمم، أي للأغلبيات، وهو ما عبّرت عنه أكثر من مرة صراعات الدول من أجل جذب الأقليات إليها، وتنقل إليها المكتسبات الجديدة التي وصلت إليها الأمم المجاورة أو البعيدة، تبدو هذه الأقليات وكأنها بدون انتماءٍ قومي حقيقي.

ويختلف المـوقف من الأقليات حسب الـوضع العـام الذي تمـرّ به الـدولة أو الجماعة. ففي حالة الازدهار والسلام تشجع الجماعات الكبرى هي نفسها أقلياتهـا على لعب هذا الدور عبر حدود الدول أو الأمم، وتدعمها من أجل توظيفها كعنـاصر عـابرة للمـدنيات، قليلة الارتبـاط بوصفـات معينة وذات استعـداد للتأقلم وتغييـر أو تعديد انتمـاءاتها وولاءاتهـا السياسيـة والثقافيـة، أما في حـالات المنافسـة الشديـدة والأزمة والمخاطر التي تمرّ بها الأمم والجماعـات، فإن أصبـع الاتّهام أول مـا تمتد إلى هـذه الأقليات بـاعتبارهـا المسؤولة الأولى عن تفتيت الـوحدة القـومية. والـذي يفاقم هذا الشعـور هو أن الأقليـات تظل أكثـر من جميع فئـات السكان الاجتمـاعية الأخرى استعداداً للمراهنة على العـلاقات الـدولية واستخـدامها لصـالحها والعمـل كعنصر في استراتيجيتها الدولية. أما عندما تضرب الأزمة بقوة الأمة، وتبدو هذه غير قـادرة على النهوض من جـديد، فـإن دور الوسيط بين الحضـارات والثقافـات الذي تلعبه الأقلية بـامتياز، والـذي يشكل مسـاهمتها التـاريخية الكبرى، يترك مكـانه أو يتحول على يد نخبها الراغبة في الهروب، كبقية النخب الاجتماعية الأخرى كما هو

حاصل الآن، إلى سلوك انتهازي مطلق يقوم على استخدام العلاقات الدولية والقرابات وشبكات التواصل والتبادل التقليدية. ويتحول دور الوسيط الحضاري المثري إلى دور المؤسسة الكمبرادورية التي تعيش من استغلال علاقات القربى المزدوجة في سبيل امتصاص دم الاقتصاد أو الجماعة الأضعف. وفي هذه الحالة يظهر هذا السلوك في نظر الأغلبية وكأنه نوع من الضلوع مع الأجنبي والتآمر على الوطن والوحدة القومية.

ولم يختلف الوضع في الوطن العربي في العصر الحديث عن ذلك عموماً. فقد جسّدت الأقليات الدينية فيه، وفي المشرق خاصة، بالنسبة للعامة وأحياناً الخاصة من الناس، أمرين متناقضين مظهراً لكن مترابطين جوهراً. الأمر الأول إيجابي، وهو امتلاك خبراتٍ أفضل أو إمكانية التعامل بشبكة علاقات دولية أوسع. ومن هذه الناحية هناك دون شك مبالغة في تقدير إمكانيات التأثير الفعلي لها على مجرى التطور المحلي، لا يقتصر في الواقع على العامّة وإنما يبرز أحياناً لدى الباحثين، والغربيين منهم بشكل خاص، ولدى نخبة الأقليات نفسها، لما تجد في هذا الموقف من تأكيد لأهمية الدور الذي تلعبه أو تطمح إليه. ومن هذه الناحية حظيت الأقليات بتقدير كبير حتى عند عدم الاعتراف العلني بذلك، وتنازعت النخب المختلفة وفي مقدمتها الحاكمة ونخب الأحزاب وما تزال، في جذبها وخَطْب ودِّها والاعتماد عليها وعلى خبرتها. وقد فعل ذلك محمد علي في مصر قبل أن تفعله سلطات الاحتلال من منظورٍ مختلف في الحقبة التالية. ولم يشعر العثمانيون بندمٍ كبير لأنهم ربطوا بين نظام الامتيازات الأجنبية والوصاية الروحيّة، ثم الحماية السياسية التي طالبت بها وأخذتها الدول الأجنبية فيما يتعلق بالأقليات الدينية. لقد كان هناك دائماً في التصور الكلاسيكي للسياسة الدولية مكانة خاصة للأقليات نابعة من إدراك الدور الذي تلعبه أو يمكن أن تلعبه كوسيط خيرٍ أو كمقرِّب بين الحضارات والأمم.

لكن المشكلة بدأت تطرح بعبارات ومفاهيم أخرى في نهاية القرن التاسع عشر والقرن العشرين، حين فقدت الدولة بالفعل سيطرتها على مقاليد أمورها وأصبحت تخاف، كما يقال باللغة الدارجة، من خيالها. في هذه اللحظة كانت

الأقليـات أو نُخَبها تشكِّـل الهاجس الـرئيس للسلطة لما تمثله من إمكـانيـة أو تـربـة خصبة للنفوذ أو للتدخل الأجنبي في شؤونهـا الداخليـة. وفي هذه اللحـظة تبلورت سياسة اضطهاد الأقليات، بما فيها العرب الذين كانوا يعامَلون معـاملة الأقلية. لكن الذي أعطى الدفعة الحقيقية للسياسة المعادية للأقليات هو انقلاب عام 1909 الـذي سيـطر فيـه الأتـراك الشبـاب على الحكم. وهـو نفس مـا حصـل ويحصـل في الامبـرطوريـة السوفيـاتية أو غيرها، وهـو نفس ما يحصـل في الدائـرة العربيـة بعد الاستقلال.

فقد عمل تـدهور الامبـرطوريـة العثمانيـة منذ القـرن الثامن عشـر على إعادة تفعيل العلاقات بين الأقليات الدينية والدول الأجنبية، ونشأ عن ذلك تـوسع للتعليم والثقـافة في أوسـاط هذه الأقليـات أثارت في أكثـر الأحيان إعجـاب وحسد النُخب الإسـلاميـة التقليـديـة التي مـا لبثت حتى تبعتهـا في سلوكهـا. ومن تـوظيف هـذه العلاقات الجديدة المحبوكة مع الدول الأوروبية والخبرة والمعارف والتشجيع الغربي أيضاً، تمت برجوازية تجارية قوية في المشرق بين الأقليات، كانت تحتكر في نهاية القـرن، في كل الـدولة العثمـانية وفي الأراضي العـربية القسم الأعـظم من التجارة الخارجية[1].

(1) ارتبط منح الامتيازات التجارية في الدولة العثمانية بإعطاء الحق للدولة صاحبة الامتياز بحمـاية الرعايا القوميين ثم الدينيين المحلّيين. وقد وقّعت مع أهم الدول الكبـرى معاهـدات من هذا النوع. وكانت أول الامتيازات تلك التي منحها سليمان الفاتح لفرنسوا الأول ملك فرنسـا عام 1535، والتي وسِّعت وعدِّلت عام 1581، ثم إنكلترا (1580 ـ 1583)، وهولندا (1913)، وروسيا (1717)، والنمسا (1718)، وبروسيا (1740)، وفي نهاية القرن الثامن عشر منحت كـل البلدان الأوروبية تقريباً هذه الامتيازات، عدا سويسرا والدولة البـابويـة، وأضيفت الولايـات المتحدة إلى القائمة عام 1818. وكان أصحاب الامتيازات يتمتعون بحرية واسعة في الحـركة والنشـاط والإعفاءات الضريبية والجزية ورسوم التصدير والتعرفات المخفّضة. وهي في الواقع القاعـدة لنشوء نوع من الخلط والاختلاط بين الدول الأجنبية والأقليات غير المسلمة. وقد زاد من تأثير هـذه الامتيازات مـا رافقها من نشـاطات تعليميـة وثقافيـة، خصوصـاً الإرساليـات والمـدارس التبشيرية بينما لم تكن هناك مـدارس رسمية بـالمعنى الحرفي للكلمـة. ويكفي أن نذكـر أنه كان في الدولة العثمانية حتى الحرب العالمية الأولى 60 ألف طالب يؤمّون المـدارس الأجنبية منهم 56 ألفـاً في المدارس الفـرنسية وحـدها. وفي 1913 ـ 1914 كـان عدد مستـوردي المواد =

..

وقد لعب التضامن الداخلي للجماعات الدينية دوراً كبيراً في رفع مستوى الطائفة ككل في المراتب الاجتماعية، بينما كانت الأغلبية الإسلامية تشعر أن الأرض تميد بها على المستوى العام التاريخي وأحياناً المادي. وفي هذه الحالة كانت الأهواء تثور بقوة وما زالت لتحميل الأقليات جزءاً من مسؤولية انقلاب ميزان القوى هذا والإحباط التاريخي الذي رافقه. وقد ترسخت مع الوقت فكرة أن تحسن أوضاع الطوائف الأقلية ناجم عن تعاملها مع الدول الأجنبية، وأن هناك نوعاً من التفاهم أو الحلف غير المعلن بين الأقليات وهذه الدول. ومما شجع على ذلك ممارسة بعض الأنظمة العربية لسياسات طائفية علنية، وتحدّيها الرسمي والمقصود للمشاعر الوطنية والقومية. وكلّ هذا يعمل على إعادة إحياء الذاكرة الطائفية التي تكوّنت في ظروف الأزمة المماثلة للقرن التاسع عشر وما رافقها من تدخل الدول الغربية لاستغلال الأقليات الدينية في استراتيجيتها العالمية، والتي كانت المشاركة

المصنّعة من أوروبا ومصدري المواد الخام إليها 90 شخصاً في بيروت منهم 9 فقط من المسلمين والبقية مسيحيون، أما في شركات التأمين فقد كان هناك مسلم من أصل 34، وبين وكلاء الشركات البحرية ومصدِّري الحرير كانت النسبة أقل بكثير من ذلك أو معدومة. وكان المسيحيون اللبنانيون يشرفون على مرور البضائع لكل الشرق الأوسط. انظر مثلاً شارل عيساوي: التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط، والبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، وكذلك هرشلاغ: مدخل إلى التاريخ الاقتصادي الحديث للشرق الأوسط، جورج انطونيوس: يقظة العرب، الخ. وقد خلق هذا الوضع نوعاً من الأسطورة حول تفوق الأقليات غير المسلمة في الأدبيات الغربية لم تلبث حتى وجدت صداها في المجتمع العربي نفسه لدى بعض نخب هذه الأقليات. والواقع هو ما ذكرناه حول سرعة حساسية الأقليات للتغيرات وسرعة مبادرتها للأخذ بها بسبب عدم رسوخ أقدامها في الوضع الاجتماعي العام، وكذلك بسبب التوظيفات الخارجية أيضاً في سبيل الحصول على موطىء قدم في الشرق. وقد ظهر هذا في التوظيفات التعليمية والتبشيرية التي ساهمت في تغيير الوزن النوعي للجماعات داخل المجتمع الواحد بصرف النظر عن الوزن الديمغرافي أو السياسي المباشر. ولعل أفضل مؤشر إلى إعادة ترتيب الأوضاع المعنوية والنفسية والعلمية هو نسبة الأمية في لبنان، بلد الطوائف، عام 1935. لقد توزعت هذه النسبة كالتالي: 83%من الشيعة، 66%من السنّة، 53%من الطائفة الأرثوذكسية، 48%من الموارنة، 38% من الكاثوليكية، انظر زين زين، نشوء القومية العربية، ص53 ـ 54.

المهمة لهذه الأقليات في مجهود النهضة والإنعاش القومي العربي قد أخمدت مفعولها لوقت.

ليست مشكلة الأقليات من المشاكل الجديدة في المجتمع العربي إذن، لكن الجديد هو أنها بعد أن تحوّلت إثر الاستقلال إلى موضوع تحريم خطير حفاظاً على صفاء الوعي القومي الهش، وبعد أن منع الحديث فيها وعنها، كُبِتت في اللاشعور الجمعي كي لا تخرج إلى الوعي إلا من خلال مرآة أخرى ليس لها علاقة مباشرة بالتمايز الفكري والثقافي وهي مرآة الصراع السياسي. أصبح تأكيد الذات المحرم على الصعيد الأيديولوجي يتجسد في تأكد العلاقة بالدولة وفي النفوذ إلى السلطة. وظهر أحياناً كصراع سياسي بين حداثة وتقليد، بين دولة علمانية ودولة دينية.

منذ أواخر القرن التاسع عشر أصبح تأكيد الذات لدى الطوائف غير المسلمة يأخذ شكل هجوم على الذاتية السياسية الإسلامية المؤكدة بقوة في الدولة. وظهرت الدولة العلمانية كتنازل متبادل عن الذاتية يقوم على إلغاء الطابع الديني للدولة الإسلامية، وليس كبناء لذاتية جديدة عصرية وقومية تتجاوز الدين[2]. ومنذ ذلك الوقت لم تكفّ مسألة الأقليات عن الارتباط بالمسألة السياسية وعن اكتساب أهمية متزايدة في العلاقات الاجتماعية. فالبعض يريد أن يستغلها ليضعف خصومه السياسيين، والآخرون يستخدمونها لخدمة أغراضهم. وتمّ الانتقال بذلك، من مرحلة الاعتراف المتبادل بالتمايز الثقافي والديني الذي يجسّده خضوع كل طائفة في شؤونها الدنيوية إلى تقاليدها وأعرافها الدينية، إلى مرحلة الإنكار المتبادل لهذا التمايز. وما يزال هذا الإنكار هو أساس الحوار السياسي من أجل وحدة وطنية اليوم في الكثير من البلاد، إن كان ذلك على صعيد مسألة الأقليات الدينية أو الأقوامية.

(2) هذا ما حاولته فكرة القومية العربية التي ظلت مع ذلك، وفي أغلب الأحيان، تتردد بين تصور عرقي وتصور ديني. والتاريخ يبرهن أن هذا التصور باعتباره، محاولة لبناء شخصية وذاتية جديدة إيجابية، قد استطاع أن يخفت، في حقبة هيمنته العقائدية والسياسية، حدة التمايزات الدينية داخل الجماعة العربية. لكن نقائصه الفكرية والسياسية في الإطار الذي ظهر فيه، واختلاطه بالمفهوم العرقي أحياناً قد أثار مسألة الأقليات الأقوامية أو الجنسية. وتبرز الآن المشكلة الطائفية من جديد مع تدهور وضع الفكرة العربية العقائدي والسياسي.

وأصبح التساوي في فقدان الهوية هو شرط قيام مساواة بلا هوية، كما أصبح التخلي عن الذاتية قاعدة بناء الدولة العصرية.

وفي الوقت الذي أصبحت فيه فكرة التخلي عن الذاتية الثقافية للجماعات المختلفة المكوّنة للجماعة القومية هي أساس الممارسة السياسية أو السياسة التي تستهين بالذاتية الثقافية في الواقع، أخذ التمسك بالتمايز الثقافي يصبح هو قاعدة اللعبة السياسية. فالذي يستطيع أن يحافظ على ذاتيته بينما يعمل على حل ذاتية الآخر يستطيع أن يحتفظ في الساحة السياسية بقوة غير مرئية عظيمة الأهمية. وهذا لم يستدع فقط الطلاق بين الخطابة والممارسة، بين القول والعمل، ولكنه بنى السياسة المحلية على غش متبادل، أي على خدعة تعكس في الواقع جو الحرب الكامنة في كل صراع سياسي عميق الجذور. وبما أن الأغلبية هي التي تميل أكثر، بسبب ثقتها بهيمنتها الأيديولوجية على الصعيد القومي، إلى الانحلال، وهي التي تفقد، في هذا الاتفاق «الوطني» على سياسة ثقافية «لا قومية»، أكثر من غيرها امتيازاتها الخاصة على صعيد الدولة التي بقيت حكراً لها لفترة طويلة، فإن إدراك الخدعة لديها يدفعها إلى القيام بردود فعل غالباً ما تكون عنيفة ضد هذا الاتفاق ـ الميثاق. ويمكن أن يأخذ رد الفعل هذا شكل تطلّع إلى تحالفات خارج الدولة المحلية مشفوعةً بصحوة نوع من القومية الدينية التي لم تكف عن الظهور والاختفاء لتظهر من جديد منذ قرن على الأقل. إن شعورها بأنها كانت مخدوعة يدفعها إلى ردة مضمونها التأكيد المبالغ فيه على الذات: ليس بالضرورة ضد الطوائف الأخرى ولكن ضد الدولة والإدارة السياسية التي أخذت شرعيتها من لا ذاتية السلطة أو من بناء سلطة قائمة على نفي الثقافة والتقاليد الدينية والشعبية. هذه إحدى الآليات التي تفسر اليوم لُبوس الحركة الشعبية الإيرانية لباس الجمهورية الإسلامية. إذ أن السير في طريق الدولة القومية الفارسية الحديثة والعصرية قد أخذ هنا أيضاً شكل تخلٍّ عن الذاتية الثقافية الإسلامية. وبقدر ما ارتبط التصنيع المركنتيلي الديكتاتوري بالتخلي عن هذه الذاتية المعاشة، أخذت الحركة التحررية شكل استعادة الذات، وتحوّل الإسلام ذاته إذن في هذه الحركة إلى سياسة تحررية. والخدعة هنا أيضاً كانت عظيمة. فالدولة العصرية الصناعية المتنوّرة المعادية لرجال الدين بسبب نزعتهم «المحافظة» لم تجد غضاضة في العودة إلى ثقافة امبراطورية

غارقة أكثر في سواد القرون الماضية. وما كان يمكن للشعب إذن أن يبيع ذاتيته الإسلامية لقاء خرافات كسروية وظيفتها الحقيقية إضفاء الشرعية على الديكتاتورية والاستبداد الشاهنشاهي.

وهكذا تتحوّل القضية الثقافية إلى قضية قومية، لا تهدد فقط استقرار الدول السياسي القائم على نكران متبادل للذاتية، ولكنها تهدد أكثر من ذلك وجود الجماعة ذاته كمجتمع سياسي موحّد وقومي. فالوحدة تبقى هنا شكلية ما دامت تقوم على اتفاق سلبي هو في الحقيقة اتفاق على باطل، مضمونه تخلي الجماعة عن كل هوية قومية تجاه الجماعات القومية الخارجية الأخرى، الأمر الذي يعني في العصر الراهن الاستلاب للغرب وتقديس ثقافته. وفي كثير من البلاد العربية والإفريقية التي تتعايش فيها جماعات هامة متميزة تأخذ عملية النزع المتبادل للهوية القومية شكل التعلق باللغة الأجنبية السائدة، الفرنسية أو الإنكليزية، التي تصبح عملياً لغة النخبة والدولة والإدارة. وليست نظرية الازدواج اللغوي إلا تغطية ضرورية لهذا النّزْع المتبادل للغة المحلية. فمن المؤكد أنه لدى وجود لغة أوروبية متقدمة ومتطورة لا يبقى على اللغة المحلية إلا التراجع إلى ميدان الكلام اليومي الشعبي والدارج، بينما تظل اللغة الأجنبية هي لغة الحضارة والسلطة والعلم والتقدم.

لكن العودة إلى الثقافة الدينية التي تحمل في طياتها العودة إلى تأكيد الهوية الخاصة القومية، تظهر في هذه الظروف كما لو كانت عودة إلى الوراء ودعوة للمحافظة. وترتبط قضية الهوية الذاتية بسرعة بالقضية الاجتماعية لتجعل من فقدان الهوية قاعدة لتسلط النخبة الحديثة والعصرية على العامة المتعلقة أكثر فأكثر بالتقاليد بقدر حرصها على تحديد سلطة النخبة الحديثة هذه.

ومن هنا أيضاً تبدأ الأطراف المختلفة داخل الجماعة بتبادل التهم سراً أو جهراً. فالأقليات الصغيرة التي تشعر أنها مهدّدة من جرّاء تطور العودة الكثيفة لدى الأغلبية إلى الذاتية الإسلامية الموسومة دائماً بالسّلفية، مدمّرة بذلك المكتسبات العصرية العلمانية للدولة الحديثة، بما في ذلك المساواة في الحقوق وحرية الاعتقاد، هذه الأقليات بقدر تزايد شعورها بالتمايز الثقافي والديني يزداد تمسكها

على صعيد القول والكلمة بالمعتقدية العلمانوية التي تنادي بنزع الدين عن الدولة وعن كل ما يمس المشاكل المشتركة للجماعة. وتظهر ردة الفعل الفكرية هذه المترافقة عادة إن لم يكن دائماً، بممارسة طائفية وبغيرةٍ حقيقية على الذات وبالتعصب ورفض الحوار بين الأديان بما في ذلك الأديان أو العقائد الحديثة للنخبة، كنوع من التحدي للطرف الذي يشعر كما لو كان مهدداً بالانكفاء إلى موقع الأقلية السياسية. وإذا كانت دولة النخبة العصرية متسامحة مع الأديان وضامنة لحرية الاعتقاد الديني، فلأنها ليست مهددة أبداً على هذا الصعيد، ولكنها على صعيد حرية الاعتقاد الحقيقي، حرية الرأي والصحافة والتنظيم السياسي، تبدو أكثر من أية دولة دينية تعصباً للفكرة التي يتبناها جلاوزتها. إذن لا تبدو الدولة العلمانية في العالم الثالث دولة مساواة بين الأديان إلا لأنها تغطي، بهذه المساواة الشكلية التي لم تعد تلعب أي دور سياسي في تحديد مكانة الجماعات والأفراد اجتماعياً، اللامساواة الحقيقية بين الطبقات والاحتكار المطلق لحرية الرأي والتعبير والتنظيم أي المساواة الفعالة في المجتمع الحديث والتي يترتب عليها نتائج سياسية مباشرة. وهكذا تبدو العلمانية هنا التي تعاني من تثبت مرضي على مسألة الصراع بين الدين والدولة الموروثة عن القرون الوسطى الأوروبية، أيديولوجية تبرير ضرب حرية الاعتقاد الأساسية، ووسيلة للتغطية على انعدام هذه الحرية في الواقع والممارسة. وبقدر ما كانت الاعتقادية العلمانية الأوروبية وسيلة لتحرير العقل وفرض حرية التعبير جاءت العلمانية العربية لتنقذ الاستبداد العصري، أي جاءت كي تقدم لمصادرة حرية الرأي والتعبير الاجتماعي والطبقي غطاءً شرعياً من المساواة الشكلية بين الطوائف. ومن أجل ذلك بقيت عقيدة مُستلَبة تجاه الدولة، مأخوذة بتقديس السلطة والقوة. إن الخوف من اكتساح الإسلام للدولة هو المحرك الأساسي لسياستها[3]. وهكذا يتحول الإسلام بسرعة في ذهنها إلى عقيدة ركودية رجعية لا

(3) في نقده للدهريين يقول جمال الدين الأفغاني «هؤلاء الدهريون ليسوا كالدهريين في أوروبا، فإن من ترك الدين في البلاد الغربية تبقى عنده محبة أوطانه ولا تنقص حميته لحفظ بلاده من عاديات الأجانب، ويبذل في ترقيتها والمدافعة عن نفائس أحواله، ويفدي مصلحتها بروحه، أما أحمد خان وأصحابه فإنهم كما يدعون الناس لنبذ الدين يهوّنون عليهم مصالح أوطانهم ويسهلون على النفوس تحكم الأجنبي فيها ويجهدون في محو آثار الغيرة الدينية والجنسية =

تنتشر إلا بسبب جهل العامة، المستلبة والظلامية، التي تعمل هي ذاتها على تخليد جهلها. إن ما تقترح العلمانية على نفسها كهدف قابل للتحقيق هو نقل المجتمع من الجهل إلى النور، لا المساواة ولا العدالة ولا الحرية. ذلك أن هذا الانتقال من الجهل إلى النور هو شرط الديمقراطية كما هو شرط الاشتراكية. لا تدخل العلمانية هنا إذن كمذهب سياسي يدعم نظاماً حراً ولكنها تظهر كبديل ثقافي للذاتية الدينية، أي مجرد نفي للذاتية القومية[4]. وهذا ما يمكّن الإسلام المستعاد من أن يدخل الحلبة السياسية كمقاتل من أجل الديمقراطية والمساواة الغائبتين عن الدولة العلمانية واللتين تصطدمان مباشرة مع الأسف بالنزعة الاستبعادية والحصرية التي ينطوي عليها كل دين. وهذا ما يزيد من تعقيد الوضع.

إن ميل الأقليات لدعم دولة علمانية يلتقي مع رغبة النخبة في إبعاد الجمهور

= (القومية) وينقبون على المصالح الوطنية التي ربما غفل الإنكليزي عن سلبها لينبهوا الحكومة عليها فلا تدعها. يفعلون هذا لا لأجرٍ جزيل ولا ترف رفيع، ولكن لعيش دنيء ونفع زهيد. (هكذا يمتاز دهريو الشرق عن دهريي الغرب بالخسة والدناءة بعد الكفر والزندقة)». ص 415 ـ العروة الوثقى ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت 1970.

(4) لعل ذلك يعكس التأثير الأحادي الجانب للفكر الفرنسي على النخبة العربية الأولى. فقد ارتبطت هنا النزعة العلمانية بشكل رئيس بالنضال ضد الكنيسة وسيطرتها السياسية والعقائدية لدرجة ظهرت فيها بقوة فكرة تأسيس دين قائم على عبادة العقل المجسد في صورة مرأة حرة ومتحررة. ولا يمكن فصل هذه النزعة المعادية للدين بالأساس عن الميل الشديد الفرنسي بعد الثورة نحو إقامة دولة شديدة المركزية مناقضة للأقطار التي تكونت منها فرنسا في وحدتها السياسية وفي هويتها القومية أيضاً.

ولم تظهر كلمة الأمة الفرنسية في الواقع كفكرة تضم كامل الأراضي الخاضعة للدولة إلا مع ظهور هذه الدولة المركزية وهويتها القومية العلمانية الجديدة بعد الثورة. وكان يُشار من قبل إلى المقاطعات الفرنسية بكلمات مثل الأمة البروتانية والأمة البروفانسية... الخ. أما في بلاد أخرى مثل بريطانيا وألمانيا فإن تطور العلوم والنزعة العلمية والعقلية لم تتمخض عن نزعة علمانية اجتماعية وبقيت الكنيسة البريطانية رمز الأمة البريطانية والتعبير عن روحها في نظر مفكريها القوميين مثلاً. ولم يترافق الانتقال إلى الحداثة أو إلى المجتمع الصناعي الحديث بنزاع عنيف بين الدولة والكنيسة.

انظر مثلاً: - A. Aulard, Le culte de la Raison et le Culte de l'être suprême, Paris 1892.

عن السياسة والسلطة. وهو لا يتناقض أبداً مع محافظتها على هويتها الدينية أو الأقوامية ولكنه يظهر كضامن لهما، بينما تشعر الأغلبية أنها فقدت فيه الكثير. هكذا تتهم الأغلبية الإسلامية الأقليات بالتحالف مع الخارج، أو مع السلطة العصرية المحلية بهدف خدمة مصالحها الخاصة. ومن المؤكد أن هذه الصورة العامة تحتاج إلى التعديل. فمن الجانب غير المسلم كما من الجانب المسلم، هناك الكثير من أصحاب التفكير الحر الذين يشعرون أنهم قد تجاوزوا نهائياً هذه الحساسيات وأنهم يتفهمون مواقف البعض أو اعتراضات الآخرين ويسلكون تجاههم سلوكاً يتّسم بالالتزام القومي وبالحرص على الوحدة وتجاوز الاختلاف. ومع ذلك فهذا لا يغير شيئاً من حقيقة المشكلة. فالأمة لا يكوّنها القلة من أصحاب التفكير الحر، ولكنها تتكوّن من الأغلبية التي ما تزال في وعيها حبيسة «الأحكام المسبقة» المتبادلة في هذا الموضوع، أي أنها تميل إلى ردود الأفعال الطائفية التي تعكس تفوق الالتزام بمصالح الجماعة الدينية أو الأقوامية على المصالح الطبقية أو القومية.

ولا بد أن نقول هنا إن فكرة الأقلية نفسها متبدّلة ولا تتطابق في كل مكان وعلى مر العصور. فهي تستلهم دائماً الظرف التاريخي السياسي الذي يعطيها شحنتها التخيلية وأبعادها الاجتماعية التي يمكن أن تتراوح من المطالبة بالمساواة إلى الدعوة إلى الاستقلال وتكوين دولة منفصلة.

وفي الواقع، كل الأمم مكوّنة من أقليات، أي من جماعات متعددة ومتميزة الواحدة عن الأخرى، أكانت هذه الجماعات اجتماعية أم مهنية أم جغرافية أم أقوامية. وهذه الجماعات ليست دائماً على المستوى ذاته من القوة أو من النفوذ إلى السلطة، ولا على المستوى ذاته من التطور الاجتماعي الذي يعني اليوم، عندما تستعمل هذه الكلمة، اقتراب أنماط الحياة أكثر فأكثر من نموذج الحياة الغربية، أي من الحضارة الحديثة. وتشكل البرجوازية كجماعة مجتمعية متميزة أقلية على الصعيد الاجتماعي بالمعنى ذاته الذي تشكل فيه جماعة أقوامية ذات ثقافة مستقلة نسبياً أقلية على الصعيد السياسي والثقافي. وفي الحالتين تتميز الأقلية بوجود شعور تضامني داخلي يوحّدها في مواجهة الأغلبية، أي في الواقع الأقليات الأخرى، دون أن يلغي انقساماتها الداخلية ونزاعاتها الخاصة في الظروف الطبيعية

التي لا تتسم بطابع المجابهة. تظهر التضامنات المحلية أو الأقلية إذن في أوقات الأزمة الاجتماعية بالدرجة الأولى، حيث يصبح الصراع على السلطة صراعاً من أجل البقاء. بينما تبقى التمايزات بين الجماعات خافتةً لا تحمل أي شحنة سياسية خطيرة في الظروف الطبيعية، وفي أوقات الازدهار. فالتوسع الاقتصادي والثقافي للنظام الاجتماعي يساهم في تطوير حركة الاستيعاب والاندماج القومي بما يخلقه من فرص التقرب من نموذج حياة واحدة لدى مختلف الجماعات التي تفقد تدريجياً لهذا السبب أيضاً تاريخيتها الخاصة وتضامناتها الذاتية وتنحو إلى الانحلال في الجماعات الجديدة التي تنشأ على أثر إعادة تقسيم المجتمع تقسيماً أفقياً. وأنا أميل إلى الاعتقاد أن ظهور تقسيمات أفقية عميقة بدل التقسيمات العمودية الطائفية (المذهبية أو الإقليمية الجغرافية) هو من خصائص المجتمع المتطور، أي المستقر نسبياً والمتوسع اقتصادياً القادر على تعميق حركة الدمج الاجتماعي في نمط حياة واحدة. وصراع الطبقات[5] الذي يحل عندئذ محل الصراع الطائفي أو الإقليمي حتى أو

---

(5) في الدولة الدينية القديمة تمّ إلغاء العصبيات القومية على قاعدة ظهور تقسيم جديد للجماعة معياره التقوى أو التمسك بالدين. وهكذا كان الصراع بين أصحاب السنّة والجماعة وبين المحرِّفين للدين يحل محل الصراع بين الأقوام، ويغطي هذا الصراع الذي يبرز في أحيان أخرى من وراء الصراع بين الإيمان السليم والإنحراف المذهبي التشيّعي، أو الانشقاقي. وفي مقال «الجنسية والديانة الإسلامية» المنشور في العروة الوثقى بين محمد عبده كيف أن هذا التعصب للجنسية ليس من الأمور الطبيعية ولكنه مكتسب. «هذا هو السر في إعراض المسلمين على اختلاف أقطارهم عن اعتبار الجنسيات ورفضهم أي نوع من أنواع العصبيات ما عدا عصبتهم الإسلامية، فإن المتديِّن بالدين الإسلامي متى رسخ فيه اعتقاده يلهو عن جنسه وشعبه ويلتفت عن الروابط الخاصة إلى العلاقة العامة وهي علاقة المعتقد».

«لأن الدين الإسلامي لم تكن أصوله قاصرة على دعوة الخلق إلى الحق وملاحظة أحوال النفوس من جهة كونها روحانية مطلوبة من هذا العالم الأدنى إلى عالم أعلى، بل هي كما كانت كافلة لهذا جاءت وافية بوضع حدود المعاملات بين العباد وبيان الحقوق كليّها وجزئيّها وتحديد السلطة الوازعة التي تقوم بتنفيذ المشروعات وإقامة الحدود وتعيين شروطها حتى لا يكون القابض على زمامها إلا من أشد الناس خضوعاً لها، ولن ينالها بوراثة ولا امتياز في جنس أو قبيلة أو قوة بدنية وثروة مالية وإنما ينالها بالوقوف عند أحكام الشريعة والقدرة على تنفيذها ورضاء الأمة». وفشل الانتقال إلى تقسيم أفقي جديد (طبقي في المجتمع الصناعي =

الأجناسي يتحول إلى آلية ذاتية لتعديل الفروقات الاجتماعية وتثبيت شرعية نموذج واحد ثابت للحياة. فالطبقات الدنيا لا تجاهد عندئذ من أجل نموذج جديد ولكنها تطالب بتعميم النموذج السائد لدى الطبقة العليا على جميع الفئات. وهذا يعني أن الانتقال من تقسيم عصبوي عمودي أقوامي أو مذهبي للمجتمع إلى تقسيم أفقي طبقي يعكس نشوء نظام مستقر كما يعكس نهاية الطفرات التاريخية الكبرى وبداية الاندماج الاجتماعي المتوسع.

ويترافق الانحطاط والانكماش الاجتماعيان بعودة التقسيمات العمودية التي تخلق أنماط حياة متميزة ومتفاوتة بشدة بين الجماعات. كل مجتمع يتحول في مرحلة انحطاط نظامه الاجتماعي إلى مجتمع عصبوي[6]. ومن صراع العصبويات ينشأ النظام الجديد الذي لا يقوم إلا بتحييد التمايزات العمودية وإلغائها، وكسر

= الرأسمالي) أدى هنا إلى تكلّس التقسيم القديم وتحوله إلى تقسيم طائفي. فمعيار الاعتقاد يضمن الحراك الاجتماعي ويؤمن لكل مسلم فرصة النفوذ إلى السلطة، بينما فقدان كل معيار يخلق الطوائف المغلقة التي تستغل وتستثمر عصبيتها كي تنفذ إلى السلطة. ص 50 - العروة الوثقى - دار الكاتب العربي - بيروت 1970.

(6) ليس من الضروري أن تكون هناك عدة أديان حتى يتم الانقسام العصبوي ويتبلور تكلّس البنية الاجتماعية. المثقف التقدمي العربي يشكو دائماً من أن المجتمع العربي يشبه الفسيفساء لكثرة تعدد الطوائف والتمايزات الأقوامية والدينية فيه. والحقيقة أن تشرذم البنية الاجتماعية لمجتمع من المجتمعات لا يفترض وجود تمايز مسبق ديني أو عرقي، وإنما يخلق هو ذاته هذا التمايز داخل الدين الواحد السائد كما حدث في المسيحية الأوروبية. أما إذا كانت الوحدة الدينية عميقة الجذور، فيمكن لهذا التمايز أن يظهر على شكل نزاع بين مناطق ساحلية وجبلية، داخلية ومحيطية، ريفية وحضرية الخ. بمعنى آخر ليس التمايز الديني أو العرقي المسبق هو الذي يولد التفتت الاجتماعي ولكن التفتت هو الذي ينعش التمايزات القديمة ويثمرها ويعطيها قيماً جديدة وأوزاناً سياسية. ويجب البحث عندئذ عن أسباب هذا التفتت. ويمكن القول الآن أن الإطار الحديث لممارسة السلطة الذي أتت به الدولة الحديثة العربية بدل أن ينشط التفاعل بين القمة والقاعدة، بين الحاكم والمحكوم، أغلق كل باب لتطوير بُنى السلطة العليا وقنوات التفاعل الاجتماعية العميقة. وكان من نتائج ذلك العودة إلى العصبية التقليدية التي هي محاولة لبناء «دولة» موازية للدولة المركزية ومفروضة عليها. وبهذا انتقم المجتمع المدني لنفسه وتم نشوء تفاعل من نوع خاص مع السلطة العليا: تفاعل الطائفة أو العصبة والدولة.

الحدود الطائفية. لا تقوم الوحدة الاجتماعية إذن على إزالة كل تمايز ونـزاع ولكنها تقـوم على تحويـل التمايـز من تمايـز قـاطـع يشق المجتمـع إلى جمـاعـات كـاملة الاختلاف تمنع أي حراك وتجعل الصراع على السلطة صراعـاً ميكانيكيـاً عصبويـاً، إلى تمايز قائم على النزاع من أجل نموذج أو مثال واحد يحتذى.

يعكس التقسيم العصبـوي للمجتمع إذن الـطابع المتـأزم واللامستقـر للنـظام الاجتمـاعي، أي يعكس تدهـور الوحـدة الاجتماعيـة القديمـة وغياب أسس تـوازن جديد. وكل استقرار جديد لا بـد أن يستند على تـوسع جـديد للنـظام الاجتماعي، توسع يمكن أن يتم على قـاعدة التـوسع الاقتصـادي المجرد القـائم على مكتشفات جديدة تقنية أو إدارية، ولكنه يمكن أن يتم على قاعـدة التوسـع الاقتصادي النـاجم عن الفتح العسكري وتعظيم الفائض الاقتصادي المجلوب من مجتمعات أخرى، أو على تـطور المكتشفات الإداريـة والتنظيميـة والتسييريـة المستندة إلى مكتشفـات أو مخترعات نـظرية محضـة. وإذا كان الصـراع الطبقي يتّسم بـالركـود والاستنقاع في العالم العربي، فلأن الاتجاه السائد للنظام الاجتماعي يظل هنا الميل إلى الركـود. والاحتكار الذي يتولد عن هذا الركود يدفع الجماعات المختلفة إلى الانغـلاق على الذات ويعيد تثميـر التمايـزات العصبويـة الموروثـة التي بدل أن تنحـل تأخـذ قيمة سيـاسية أكبـر في الصراع من أجـل البقاء. وهـذا يفسـر لمـاذا تتحـول الجمـاعـات الجديدة العصرية التي تنشأ على أثر تقليد النموذج الغربي الفكري أو الاقتصادي أو السياسي إلى طوائف مغلقة تحتوي كـل منها في داخلهـا على نموذج للحيـاة وعلى مثـال أعلى محرك خـاصّين بها. وكلمـا ازداد الانسجـام الـذاتي لأيـديـولـوجيتهـا، واستندت إلى مذهبيـة أكثر قـوة واقناعـاً زاد طابعهـا العصبوي المغلق. بينمـا تظهـر الجماعات الأقلّ تمسكاً بمذهب معين والأكثر تجـريبية، أكثـر انفتاحـاً وأقلّ تعصبـاً وانغـلاقـاً على الـذات. ويمكن من أجـل ذلـك مقـارنـة خط تـطور الأحـزاب ذات الأيديولوجية الشديدة الانسجام والأحزاب الليبرالية لإدراك ذلك.

إن مشكلة الأقليـات هي إذن بـالـدرجـة الأولى مشكلة الأغلبية، أي مشكلة المجتمع العام ذاته. وليست المسألة الأساسية التي تستحق المناقشة هنا هي مسـألة توجه الأقليات الدينية العربية إلى التمايز وتكوين طوائف مستقلة تطمـح إلى الحفاظ

على ذاتيتها، فهذا هو الطابع التاريخي والمنطقي لوجود كل أقلية اجتماعية وإلا فقدت كونها أقلية ولم يعد هناك أية مشكلة. إذا كنا نعترف أن هناك أقليات فلأننا نعترف أن هناك داخل الجماعة الكبرى جماعات لها فعلاً تقاليد متميزة نسبياً عن الجماعة الكبرى وليس لنا أن نطالبها بالتخلي عن هذا التمايز الثقافي دون أن نلغي حقنا في أن يكون لدينا ذاتية ثقافية. لا نستطيع إذن أن نلغي التاريخ بالإيمان بضرورة قومية أو سياسية، ولكننا نستطيع أن نفهم كيف يقود هذا التاريخ إلى تكوين الحقيقة القومية السياسية.

تبدأ المشكلة الحقيقية عندما يصبح لهذا التمايز الثقافي وجود سياسي مميز، أي تصبح الأقلية أو الطائفة حزباً سياسياً وقناة للسلطة[7]. وتتعقد المشكلة أكثر عندما ترتبط هذه الجماعة بقصد الدفاع عن نفسها أو لأسباب تاريخية موضوعية خارجة عن إرادة كل فرد فيها، بسلطة استبدادية أو بدولة أجنبية مهيمنة عالمياً. عندئذ تصبح عملية رفض التمايز الثقافي لهذه الجماعة سهلة للغاية. وتستطيع الأغلبية أن تغطي رفضها لهذا التمايز برفض نتائجه السياسية، أي عن طريق اتهام الجماعة الأقلية بالتعامل مع الأجنبي. وهكذا بقدر ما تستخدم الأقلية تمايزها كوسيلة لتحقيق مصالحها السياسية والاقتصادية، تجد الأغلبية في تحقيق هذه المصالح حجةً لتصفية وجودها السياسي، ووسيلة لتحقيق مصالح سياسية واقتصادية جديدة.

هنا نجد أساس المشكلة الطائفية، أي، إخضاع الدين لمصالح السياسة الدنيا، سياسة حب البقاء والمصلحة الذاتية والتطور على حساب الجماعات الأخرى. ومن الجدير بالذكر أن أكثر الناس عداء للصهيونية التي هي الطائفية

---

(7) لا شك أن جميع البشر يشتركون في خصائص وحاجات وميول ونزعات عامة واحدة وبالأحرى أبناء جماعة عاشت التاريخ ذاته والآمال والآلام ذاتها. ولا ينفي هذا الاشتراك وتلك الوحدة وجود تمايزات دينية أو ثقافية أو اجتماعية مختلفة. والسؤال المطروح عندئذ هو: لماذا يتم التركيز في حقبة معينة من حياة هذه الجماعة، ولدى هذه الفئة أو تلك على الصفات المقسِّمة والممزِّقة وتختفي الإشارة إلى العوامل الموحِّدة والجامعة؟ هذه ليست مسألة تأثر أو تأثير بالأفكار، ولا نتيجة لمؤامرة شيطانية محلية أو أجنبية، ولكنها تستدعي البحث في أسس بناء الجماعة كجماعة سياسية واحدة، أي في النظام الاجتماعي ذاته. فالتأكيد على التمايزات ليس شيئاً آخر غير إخفاء عوامل التوحيد.

المدفوعة إلى حدودها المنطقية القصوى، كانوا وما زالوا من المتدينين اليهود الفعليين الذين رفضوا الدخول في السياسة الدنيوية. بينما أكثر اليهود تعصباً هم الصهيونيون الذين ينطوي شعورهم على نبع لا ينضب من العداء للأديان الأخرى ومن الانغلاق على الذات ورفض الاعتراف بالتمايز للآخرين.

ومع ذلك لا تبدأ المشكلة الحقيقية في نظرنا، إلا عندما تتحول إلى مشكلة اجتماعية، لا تمسّ كيان وسلوك الجماعات الأقلية ولكنها تمس أولاً الأغلبية. أي باختصار، عندما تتحول الجماعة القومية الكبرى، الأغلبية، إلى طائفة وتنحو إلى السلوك كطائفة بعد أن كانت تسلك تجاه ذاتها وأعضائها وتجاه الجماعات الأخرى كأمّة، أو كأساس للأمة. عندئذ يعم النظام الطائفي القائم على الغش المتبادل في السياسة وفي الدين، والذي يخفي كما قلنا، عدم ثقة متبادلة وحرباً كامنة تجنح إلى الاندلاع كلما تعمقت أزمة النظام واشتد الصراع من أجل البقاء.

وتاريخ تحول الجماعة الإسلامية، السنية في العالم العربي والشيعية في إيران، إلى طائفة هو الذي يستحق الدراسة ويفسر بعض جوانب التاريخ الراهن للصراع السياسي الداخلي العربي والفارسي.

والإجابة على هذا السؤال متضمَّنة في الإجابة على سؤال آخر هو: كيف تحولت الجماعة ككل من أغلبية إلى أقلية سياسية؟ فالطائفية هي سياسة الأقلية مهما كان دينها وعلمها. وهذا يعني تفسير كيف تطور النظام السياسي العربي منذ الفتح العربي الأخير. والأقلية لا تظهر إلا في المجتمع العصبوي الذي لا يستطيع أن ينشىء علاقة سياسية أعلى من العلاقة الأيديولوجية، وقائمة فوقها، أي رابطة قومية حقيقية تقابل التمايز بالوحدة، والانغلاق بالانفتاح دون أن تلغيهما. عندئذ يجب أن نسأل لماذا لم تنشأ بنية قومية في الوعي وفي الممارسة متجاوزة للبنية القديمة، وبشكل أصح: لماذا فشل المجتمع السياسي في أن يحل تمايزات المجتمع المدني؟ والأمر يتعلق عندئذ بالدرجة الأولى بالدولة العربية الحديثة والأسس التي قامت عليها وبنية السلطة الموازية لها، وهو ما سندرسه فيما بعد.

في الواقع، حتى الأمم الشديدة الاندماج تحتفظ كما رأينا، بالتقسيمات العمودية وبالعصبيات النامية في المجتمع المدني، والتي لا تلعب دوراً كبيراً ولا

تظهر على السطح في الأوقات الطبيعية، ولكنها تهدد بالظهور في كل مرة تبرز فيها أزمة النظام عن طريق اهتزاز سلطة الدولة أو تدهور التوازن المادي والاقتصادي للجماعة. والأوروبيون الذين يأخذون على أنفسهم مهمة حماية الأقليات القومية أو الدينية في منطقة «البربرية» هم أول من خلق مشكلة الأقليات واستمرّ يعتقد أن حلها يكمن في التصفية السريعة لها. هكذا عوملت البروتستنتية في بدايتها حيث اعتبرت حليفاً لليهودية. وحتى في القرن العشرين كانت محاولة تصفية الأقلية اليهودية والغَجَرية إحدى شعارات الرايخ الألماني. لكن استقرار الأوضاع نسبياً في أوروبا أدى إلى غياب القضية المعادية للسامية كما أدى إلى نسيان الفروق الدينية التي كانت مصدراً لا ينضب للحروب في بداية القرون الحديثة، لا بل غابت أيضاً القضية القومية التي كانت محركاً للصراعات الدولية الأوروبية في القرون الماضية وحل محل النزاع القومي التعاون الأوروبي، في حين استبدلت باللاسامية نظرية الثقافة اليهودية ـ المسيحية كثقافة لأوربا والحضارة الحديثة. واليوم أيضاً، وفي العديد من الأمم المتحضّرة تعامل جماعات مثل الشيوعيين أو المتدينين كأقليات مشروعة على مضض، وهي غالباً ما تُعتبر مرتبطة بالقوى الأجنبية التي تلعب بها وتوجهها.

فأوروبا لم تعرف فعلياً الدولة القائمة على المعتقد وعلى الأخلاق التي تُخضع كل تمايز عرقي أو أقوامي أو اقتصادي أو لغوي إلى التمايز الوحيد المقبول: بين الكفر والإيمان. وحيث المرجع النهائي هو الالتزام بالأخلاق التي توحّد جميع الأديان السماوية. هذا العنصر الاعتقادي الذي يدين التمييز العرقي أو الجنسي الموروث هو الذي يقف حتى الآن عائقاً أمام التمزق النهائي للجماعة العربية، ويخفف الاتجاه نحو تصفية الأقليات الذي لا ينفصل عن مفهوم الأمة الغربية المتجانسة والتي لا تحتمل إلا سلطة واحدة وموحدة. وبعكس ما يتصور أصحاب التحديث وأفراد النخبة المتعلمة، ما زال الدين هو السد الرئيس أمام التفتت النهائي للجماعة، وظهور تيار النكران والتصفية المتبادلين، أي تيار العداء للأقلية الذي يفسره مبدأ البحث عن كبش فداء. فالدين هو أكبر سد ضد الطائفية. وهو ما زال أيضاً منبع الشعور القومي العربي الشامل بقدر ما جاءت الدولة الحديثة دولةً إقليمية، والثقافة الحديثة ثقافةً إتنيّة ضيقة، والاقتصاد الحديث اقتصاداً تابعاً.

كل مجتمع مكوّن إذن في الواقع من عناصر قومية ودينية ومحلية شديدة الاختلاف أحياناً. وعلى كل حال لا يعني تكوين الأمم المتجدد باستمرار شيئاً آخر غير «إعادة التوزيع» الدائمة لهذه العناصر، وإذن للقوى الاجتماعية، للمجالات الثقافية، وللأقوام التي يخلّفها التاريخ وراءه وتتركها الحضارات السالفة للحضارات الجديدة. إن وجود أمة متجانسة كلياً، مكوّنة من عرق واحد ومن ثقافة مشتركة واحدة ودين واحد ليس إلا فكرة من اختراع الأيديولوجية القومية للقرن التاسع عشر الأوروبي. ووظيفة هذه الفكرة هي تعميق الروابط الهشة غالباً بين الجماعات المتميزة التي تقوم عليها دولة أو سلطة ملكية أو جمهورية واحدة وشديدة المركزية. وهذه الفكرة تتناقض مع ذلك مع الواقعة القومية ذاتها. إذ لو كان هذا التجانس مكتسباً من البدء لما كان عند الدولة أو الطبقة الحاكمة أي حاجة لهذه الأيديولوجية القومية الموحّدة التي تهدف إلى صياغة تاريخ موحّد ومشترك للجماعة تنصهر فيه كل عناصر التنافر الجغرافية والسياسية والثقافية. وكلنا يعرف أن تكوين الدول ـ الأمم المتجانسة الليبرالية الغربية قد مرّ بتاريخ طويل من الحروب والنزاعات المحلية أو الدينية. والعديد من المناطق التي تسمّى اليوم محافظات في الدول الأوروبية كانت لا تجد ذاتها إلا بالالتحاق بشرعية قومية أخرى، وكانت تقاوم بعنف الالتحاق بالسلطة المركزية. فالفاسكون الفرنسيون كانوا يعلنون ولاءهم لملك انكلترا ضد ملك فرنسا، وذلك إذا لم نرغب أن نشير إلى الجماعات الأخرى التي ما زالت ترفض حتى اليوم الالتحاق النهائي بالدول الأمّ الأوروبية وتطالب بالاستقلالية وأحياناً الاستقلال الكامل.

ليس هناك ما يستدعي المبالغة في مشكلة وجود الأقليات إذن من وجهة نظر تاريخية. لكن ما هو جديد فيما يتعلق بالمشكلة المطروحة في العالم العربي هو أن المسيرة التاريخية تبدو هنا مقلوبة. فبدل السير المنتظم نحو التجانس والاستيعاب، هناك ميلٌ كبير إلى التفتّت والتبعثر يؤكده التفكك المتواصل للوحدة القومية الموروثة عن الماضي. ومن أجل ذلك تتضافر أسباب خارجية وداخلية تصب جميعاً في حلقة تلغيم النظام الاجتماعي. المسيرة التاريخية واحدة لكن معناها مختلف في الحالتين. فالأمر يتعلق هنا وهناك بمشكلة كبرى واحدة، هي مشكلة تكوين الأمم أو تدهورها.

في مناقشتنا لمشكلة الأقليات يجب أن لا ننسى هذا العنصر الأساسي في التحليل. فهذه المشكلة لا يمكن أن تطرح باعتبارها واقعة ثقافية بسيطة ومجردة، تقوم على التعصب المبالغ فيه لدى هذا الطرف أو ذاك ضد الطرف الآخر. والاختلاف الثقافي أو الديني ليس إلا الأرضية أو الاستعداد الذي يمكن أن يعطي حسب مجرى التاريخ القومي عناصر قوة ووحدة أو عناصر ضعف وتشتت. وليس نفي الحق في الاختلاف هو النتيجة الطبيعية لتطور روح إسلامية أو مسيحية ثابتة وغير متغيرة تميل بطبيعتها للتعصب كما يميل البعض إلى الاعتقاد، لكنه يشير إلى مشكلة أكثر أهمية بكثير هي مشكلة التطور التاريخي للأمم التابعة، العربية منها أو الأفريقية والآسيوية. إنه أساساً مشكلة سياسية.

ونحن نميل إلى الاعتقاد أن العامل الأكبر في الحملة الطائفية اللاساميّة في أوروبا الماضية هو استبعاد الطبقة الوسطى من السلطة. فالتطور الذي راكمته أوروبا حتى بداية القرن لهذه الطبقة لم يرافقه تغيير مقابل في قنوات السلطة يسمح لهذه القوى الجديدة بالتعبير عن نفسها. وكان أمام النخبة الجديدة طريقان لفرض نفسها عبّرت عنهما بالانتماء إلى الأحزاب الثورية الاشتراكية الذي يهدف إلى تحطيم الأنظمة القائمة والدخول المباشر إلى السلطة، أو، في قسم آخر منها، بالهجوم على الأقليات، والدخول إلى الأمة واستحقاق عضويتها بتصفية ما يبدو مناقضاً لمثلها وهويّتها. وبمعنى آخر أصبحت تصفية الأقلية اليهودية مثلاً، وسيلة لتأكيد ألمانيّةِ الفرد وتحقيق شعوره بالمشاركة في المواطنية وبالانتماء إلى الأمة، انتماءً ثقافياً، يتوافق مع ما يتصوره الفرد تعبيراً عن حقيقة الهوية الألمانية[8]. ولن يتطور هذا التيار التحويلي بشكل فعلي وكبير، إلا مع فشل الثورة وضياع حلم الانتساب للأمة وتحقيق المواطنية عن طريق الدخول المباشر إلى السلطة وتغيير بنية الدولة.

---

(8) وهذا يرجع أيضاً في جزء كبير منه إلى تطور الفكرة القومية الألمانية منذ البدء كبعثٍ للروح الألمانية وللقيم الأصيلة الصافية في الوقت الذي ظهرت فيه الفكرة القومية الإنكليزية كدفاع عن الدستور ضد سلطة الملك المطلقة، وكضمان لحقوق الأمة إذن ضد الملك، بينما كانت في فرنسا دعوة للحرية والإخاء والمساواة وتحطيماً للسلطة التي قام عليها الانقسام العميق إلى طبقات تمنع أو تعيق الاندماج الاجتماعي بما تعطيه من امتيازات كبرى لأرستقراطية قوية وراسخة.

فتحقيق المواطنية ثقافياً يعكس فشل تحقيقها سياسياً. أما اليوم، وبالرغم من تزايد حجم وأهمية الأقليات العرقية والدينية في أوروبا، فإن الظاهرة تبقى مقتصرة على بعض الأوساط الرثة المستبعدة كلياً عن الحياة القومية السياسية والثقافية. لكن هذا لا يمنع أن تعود الطائفية القومية إلى أشد مما كانت عليه لدى انسداد جديد في قَنوات السلطة وفشل الإصلاح السياسي.

لا تنشأ مشكلة الأقلية إذن، إلا عندما تكون هناك مشكلة أغلبية. أي عندما تعجز طبقة اجتماعية واسعة عن تحقيق مواطنيّتها في الدولة وتفشل في تغيير هذه الدولة فتنكفىء إلى حل مشكلتها، ليس على صعيد المجتمع السياسي لكن على صعيد المجتمع المدني، أي في إطار السلطة التي تملكها والواقعة غير الرسمية. وهذا يستدعي دراسة نشوء العصبوية من جهة، أي المجتمع المدني المستقل عن المجتمع السياسي والذي لا يجد فيه مرآته، وأن تنشأ من جهة أخرى فكرة الجماعة غير القومية أو المتميزة عن الأغلبية والرافضة لمثالها الأعلى.

ومع ذلك يجب علينا أن نحذر أيضاً من الميل إلى المبالغة في أهمية وعمق التجانس الموروث عن الماضي التاريخي العربي عندما نتكلم عن مسيرة معكوسة. فالتمايزات لا تختفي إلا في إطار تاريخي محدد يتميز بالتوسع والصعود الاجتماعيين. ويتوقف زوالها نهائياً لتكوين جماعة جديدة على عمق وسعة الاندماج الاجتماعي الذي سمحت به الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية المشتركة أثناء فترة التوسع والازدهار.

ووحدة التشكيلة الاجتماعية التقليدية الموروثة بقيت عندنا في الواقع هشة نسبياً، خاصة عند التّماس بمتطلبات المجتمع العصري القائم على علاقات تنكر تدخل الدين في السياسة وتقيم الوحدة القومية على أسس وضعية منافية في جوهرها لوحدة الاعتقاد. بينما كانت الوحدة التقليدية الموروثة مبنية أساساً على الانتماء الجماعي إلى مثال أعلى واحد ومشترك، هو الذي يحدد وسائل وأساليب الكلام والعمل. وعلى الذين لا يتفقون في اعتقادهم مع هذا المثال أو لا يوافقون عليه أن يخرجوا من الجماعة أو أن يخضعوا لقوانينها، أي لقانون الأغلبية. فالأغلبية هنا ليست عددية سياسية، وإنما أغلبية دينية ثابتة وغير قابلة للتغيير. بينما الأغلبية

السياسية في الأنظمة الحديثة ممكنة التغيير طالما أنها لا تقوم على ثبات الاعتقاد. أي باختصار، ما كان يمكن للأقلية «الصابئة» أن تصبح أغلبية في الدولة الإسلامية، بينما يمكن للاشتراكية أن تصبح أغلبية سياسية في النظام الليبرالي الحديث.

وهذه الغيرة ذاتها على الدين لدى الأغلبية هي التي تحدد أيضاً مبدأ التسامح تجاه دين الأقلية وتجاه مثالها الأعلى الذي لا يمكن أن يهدد مثال الجماعة الكبرى. فحرية الأقليات الدينية في ممارسة عقائدها هي شرط حرية الجماعة في إقامة سلطتها الدينية. أو إذا شئنا، فالتسامح الديني في الاعتقاد هو الذي يحفظ ثبات التوازن الاجتماعي السياسي أيضاً داخل الجماعة ويعطي للدولة شرعيتها كدولة، أي كإدارة للشؤون العامة للجماعة بما في ذلك العلاقات بين الأديان، أو المذاهب الدينية. ليس هناك في الواقع دولة دينية وإن وجدت سلطة دينية. الدولة هي دائماً زمنية، أي مؤسسة اجتماعية تأخذ شرعيتها من قدرتها على تجاوز النزاعات التي يزخر بها المجتمع المدني. والدولة الدينية بالمعنى الحرفي للكلمة، أي التي تخضع لسلطة دينية مباشرة، تعكس مرحلة أزمة اجتماعية وقومية وتظل دولة انتقالية بدون شرعية كدول القرون الوسطى الأوروبية.

وبعكس التصوّر المبسّط والسطحي للتاريخ الإسلامي، لم يكن المجتمع الإسلامي في أية مرحلة من مراحله أحاديّ العقيدة، استبعادياً ومغلقاً. ليس هذا فيما يختص باحترام الأقليات الدينية غير الإسلامية التي كانت تسيِّر هي ذاتها شؤونها الجماعية[9]. والتي لم تكوِّن في أية حقبة مشكلة حقيقية داخل الدولة الإسلامية (وهذه الأقليات لم يكن لديها مفهوم آخر للدولة غير المفهوم الديني ولذلك ما كان بإمكانها أن تفكر في الاعتراض عليها) ولكن فيما يتعلق بالانشقاقات الإسلامية ذاتها التي كانت تشكل المسألة الكبرى في النزاع على السلطة. فالصراع بين المذاهب الإسلامية المختلفة وضد الهرطقات المتنوعة الداخلية، كان يثير داخل الدولة وتجاه السلطة من المشاكل ما لا حلّ له على الصعيد الديني. وكان الإسلام يثبت بذلك حيويته في إطار استيعاب الصراعات الاجتماعية والتعبير

(9) انظر مثلاً الكتاب الصادر حديثاً لتشارناي: J.P. Charnay, Sociologie Religieuse de l'Islam باريس، دار سندباد 1978. رغم بُعْد الاجتهادات الذاتية عن الواقع الإسلامي في كثير من النقاط.

السياسي عنها. وكان النقاش بين المذاهب والشّيع هو المعادل الطبيعي للنقاش السياسي اليوم. وعلى هذا الصعيد كان يتجسد القمع الحقيقي للدولة الذي يعكس الصراع على السلطة. وقد تبادلت الشيع الإسلامية أدوار القامع والمقموع على التوالي. ولم ينته هذا الصراع إلا عندما بدأ يأخذ أشكالاً جديدة منذ بداية تحديث الدولة في القرن الماضي وظهور الأحزاب والجمعيات والمنظمات ذات الطابع السياسي الغالب. ونحن نعتقد أن الانسداد الذي عبّر عنه هذا النظام الحديث في شكله الليبرالي أولاً، ثم في شكله الحكومي المدوّل ثانياً، هو الذي يهدد اليوم بعودة الشكل القديم للصراع لغةً وتنظيماً. فالنظام الحديث لم يستطع أن يستوعب الصراعات الاجتماعية ويعبّر عنها ويقودها إلى حلول جزئية أو كلية تؤسس لبناء الدولة القومية، ولكنه نجح في أن يبني سلطة أقلية معزولة ودولة شديدة البلادة تجاه الضغوطات الاجتماعية الكبرى التحتية. والرسالة السياسية التي كانت في النظام القديم تمر عبر اللغة الدينية، وتتبلور في المؤسسة الدينية أو في بعض أطرافها لتجبر الدولة على التغيير أو لتليّن موقفها، لم تعد تجد اليوم لا لغةً شعبية قادرة على نشرها، ولا مؤسسةً سياسية شعبية صالحة لتفرض سلطتها وتعدل موقف الدولة. وبما أن الدولة الحديثة قد راهنت، من أجل عزل الشعب نهائياً، على تحطيم هذه البنى التقليدية في لغتها: الدين، وفي مؤسستها: المسجد، فإن الثورة ضد الدولة الاستبعادية تأخذ اليوم شكل عودة للغة ومؤسسة الدين، وردة ضد الحداثة والتحديث. أما اللغة والمؤسسات الجديدة العصرية التي ظهرت مع التحديث، فقد بقيت حقلاً لممارسة النخبة الجديدة سلطتها وسياستها الرامية إلى فرض ذاتها على الدولة، وما كان لها إذن أن تتحول إلى أداة تغيير حقيقي أو وسيلة من وسائل تعديل ميزان القوى السياسي داخل الدولة ضد الميل إلى الاستبعاد الدائم للأغلبية الشعبية. إن كل انسدادٍ في النظام السياسي يخلق انفجاراً في المجتمع المدني ويؤدي إلى نشوء عصبوية مغلقة.

في النظام القديم كان تناوب الشيعية والسنية، والمعتزلية والأشعرية، ثم الضغط الدائم للمذاهب الصوفية الشعبية وللحركات الباطنية يعكس حيوية النظام السياسي الإسلامي بأكثر مما يعكس القمع والتعصب الدينيّين. ولم يكف هذا النظام عن عكس الحركة الداخلية السياسية إلا مع الانتصار النهائي للسّنية العثمانية

في معظم الأقطار الإسلامية والعربية. لكن هذا الانتصار لم يستطع مع ذلك أن يختم سلسلة النضال الداخلي إلا لأن الإسلام كدولة وحضارة كان قد بدأ بالتراجع. عندئذ بدأت حركة الانغلاق الذاتي والفكري. وهذا هو الأمر الذي قاد فيما بعد إلى انفجار الدولة العثمانية التي عجزت في نهاية القرن الثامن عشر عن أن تبث في النظام السياسي الحيوية التي كان بحاجة إليها.

وفي كل مرة كان ينتصر فيها أحد الاتجاهات كان يفرض على الاتجاه المعارض تسويةً تضعه في موضع الأقلية المشروعة. ولم تكن المعارضة مقبولة إذن إلا ضمن نطاق الأرض المنزوعة السلاح للمجتمع المدني، وفي حدود استبعادها من السلطة.

لكن دخول العالم العربي في مجال الحضارة الحديثة قلب كل الموازنة. وفي بلاد الشام، منذ أن حاول إبراهيم باشا عام 1830 فرض المساواة في الحقوق بين جميع الأفراد بغض النظر عن أديانهم، أخذ التوازن السياسي التقليدي، العقلي والعملي، يتغير ويخلق لدى الجماعة الإسلامية السنية شعوراً متزايداً بزعزعة الأرض تحت أقدامها وبالانقلاب التاريخي. وما كان لدولة محمد علي ثم للدولة العربية الحديثة التي ظهرت فيما بعد، المتطلعتين نحو الغرب من مثال أعلى يلف حوله الجماعة الجديدة التي خرجت من القرون الوسطى الامبراطورية بدون هوية محددة، غير عبادة القوى العسكرية والتكنولوجية، أي مثال الحداثة الذي لا يقدم لا هدفاً أسمى ولا معايير اجتماعية عليا تخلق الإجماع الضروري لكل نهضة. ونحن ما زلنا للأسف في هذا الطور، ولم تستطع المشاريع القليلة التي تحققت منذ ذلك الوقت أن تكوّن قاعدة صلبة لانطلاق وتفتح روح جديدة متعطشة للبحث والعمل والإنجاز والتحقيق وتأكيد الذات التي كانت وراء النهضة الغربية، ووراء كل نهضة اجتماعية.

يضاف إلى ذلك أن هذا التوجه إلى الخارج وإلى الغرب للسياسة العربية قد ترافق، وما يزال يترافق إلى اليوم، بتدهور متسارع لمستويات المعيشة، كمّياً ونوعياً، للأغلبية الساحقة من السكان من كل الأديان. فزيادة مصاريف الدولة العسكرية والمدنية من جهة، وتحطيم البنيات الاقتصادية وتفكيك الجهاز الإنتاجي،

ثم الارتفاع المتزايد للأسعار المرتبط بتطور التجارة الخارجية ونموّ الميركنتيلية المتوحشة في الداخل من جهة أخرى، كانت تفسر لدى أغلبية المستهلكين، وعلى حق، بهذا التوجه نحو الغرب وبالتحديث المجرد عن كل قيم اجتماعية أو أهداف سياسية.

وكان من المقدّر، وهذا هو العنصر الثالث الذي لا بد أن يضاف إلى الملف، أن يكون الغرب الذي لم يكف عن تهديد العالم العربي منذ الإمبراطورية الرومانية البيزنطية حتى الحروب الصليبية مسيحياً. وهذا ليس من العناصر القليلة الأهمية، فقد رأينا كيف أنه حتى في البلاد الأفريقية حيث نجح المبشرون الغربيون في نشر الدين المسيحي، أدّى بروز الشعور القومي الاستقلالي إلى تهديد هذا الانتشار ورفضه أحياناً لصالح الدين الإسلامي الذي لعب دوراً كبيراً في المقاومة الافريقية للغزو الغربي الأول. فهنا أيضاً تم الربط في أذهان الشعوب المستعمَرة بين المسيحية والواقعة الاستعمارية، بينما شكل الانتشار السلمي العفوي للإسلام في معظم أفريقيا السوداء نوعاً من اللّحمة الاجتماعية القومية ووسيلةً لتوحيد القبائل وتأطير مشاعر المقاومة ضد الغزو الأجنبي. وكان علماء الزوايا المرتبطون بالحركات الدينية هم غالباً زعماء هذه المقاومة[10].

في الواقع، لا يمسّ كون الغرب مسيحياً، بالرغم من أنه كان في حركة هذا الغزو الأخير علمانياً بكل معنى الكلمة، لا بالمسيحية كدين ولا بالطوائف المسيحية الشرقية التي تعرضت هي ذاتها لأعظم المجازر على يد الصليبيين في القسطنطينية كما في القدس وهذا بالرغم من الإيمان بدين واحد. وكما أشرنا من قبل، يمكن للصراع بين المذاهب المنشقة عن دين واحد أن يكون أقسى وأعنف بكثير من

(10) لعل هذا ما يفسر أن الإسلام، هو الوحيد من بين الأديان السماوية الثلاثة الذي ما زال في طريق الانتشار والتوسع وربما كان ذلك بالارتباط مع توسع وزيادة أهمية الطبقات الوسطى في البلدان التابعة المحيطة بالبلاد الإسلامية أو المجاورة لها. فهو، في مطلبه الاستقلالي تجاه العقائد الحديثة السائدة، يستجيب لمطلب الأصالة وتأكيد الذات لدى الشعوب التابعة، وفي طموحاته السلطوية يرد على الحاجة لتكوين دولة مركزية وتجاوز التفتت القَبَلي في المجتمعات التقليدية.

النزاعات التي تنشأ بين أديان تعترف لبعضها بالاختلاف والتمايز. وهذا عامل من العوامل التاريخية التي ساعدت العرب على التخلص من الغزو الصليبي والانتصار على الغرب.

لكن بعد هذه الملاحظات يجب علينا أن لا نقلل من أهمية هذا التداعي التاريخي والعقلي بين الفتح الاستعماري الغربي والمسيحية الغربية، ولا أن نخفي دلالتها، وإلاّ أصبح من المستحيل علينا أن نفهم تاريخنا الراهن الذي يعاني من مكبوتاته المسيحيون والمسلمون على السواء. عندئذ ندرك أن اتهامات كل طرف للطرف الآخر تنطوي على قسط مضخم من الحقيقة دون شك بهدف استعمالات سياسية وقتية أو دائمة. فالغزو الغربي الثقافي والسياسي والعسكري والاقتصادي، استطاع أن يخلق شبه قطيعة ليس بين الأديان المختلفة، ولكن أيضاً بين المذاهب المختلفة في الدين ذاته مقيماً بذلك قاعدة الطائفية كنظام اجتماعي. وقد كان ذلك عاملاً في تحديد صورة المسلمين في ذهن المسيحيين وفي تحديد صورة المسيحيين في ذهن المسلمين.

ليس هدف رجل العلم أن يقف مع هذا الطرف أو ذاك، ولا أن يدافع عن هذه الفئة ليدين تلك، كما يفعل الناس عادة بسبب انخراطهم في الصراع السياسي على مصالحهم الذاتية أو الفئوية. إنما هدفه أن يجرد الاعتقاد الديني الطبيعي والمفهوم (لا أحد يجهل كيف أصبح البعض من هذا الدين والآخرون من ذاك) عن العنصر الاجتماعي ـ السياسي الذي يحتويه ويحرّفه عن وظيفته الأولية. ولا أريد بذلك أن أعتبر أن فعل الاعتقاد الديني لا علاقة له بالممارسة الاجتماعية، فهو إلى أبعد الحدود عمل اجتماعي. وليس من الغريب ولا الخارق للعادة أن نرى هذا الترابط بين الواقعة الثقافية والواقعة السياسية. ولكن المقصود من هذا التجريد هو رؤية صيغ الترابط التي تعكس وتبلور الصراع الاجتماعي وتشكل القاعدة التي يقوم عليها النظام. يجب إذن أن نرفض النظر إلى هذا الترابط كما لو كان عنصر إنقاصٍ من قيمة الدين أو من قيمة السياسة. فالنظام الحديث الغربي لا يقوم إلا بالربط بين الأيديولوجية الليبرالية وإلى حد كبير أيديولوجية عصر الأنوار العقلانية، والممارسة السياسية الانتخابية والتمثيلية المعروفة. وإذا فصلنا بينهما فقد كلٌ منهما معناه

وانهار النظام الاجتماعي. إن وظيفة مثل هذا التجريد النظري هي الكشف عن آليّة هذا الصراع الذي يتحول إلى صراع على السلطة بين أقلية اجتماعية وبين الأغلبية، وكيف تدخل الجماعات الدينية، بغض النظر عن حجمها وعددها، في هذا الصراع لتعدّل من ميزان قواه.

في الحقيقة، ليس الدور الذي تلعبه الجماعات الأقلية الدينية أو العرقية، بالبساطة التي تبدو لنا للوهلة الأولى. وإن الأقلية لا يمكن أن تلعب دوراً ذا قيمة إلا بقدر ما تدخل في لعبة الصراع على السلطة. وتنجح لهذا السبب في أن تشكل طرفاً من أطراف حلف أو ائتلاف أكثر شمولاً وتعقيداً تدخل فيه، إلى جانب المكوّنات الاجتماعية الأخرى من طوائف وزعماء وقوى خارجية وداخلية وأقسام متعددة من الجماعة الأغلبية، عناصر فكرية وسياسية وتاريخية لا تحصى. وهنا تظهر أهمية الجماعات الأقلية. فالصراع والتفاهم بين الأغلبية والأقلية أو الأقليات لا يمكن فهمهما إلا كحلقة من حلقات الصراع المعقد الداخلي والخارجي على السلطة، بين أغلبية إجتماعية وأقلية حاكمة، وبين أمة خاضعة أو مهددة وأمة مسيطرة أو مهيمنة[11].

ليس هناك مجال إذن كي نحلم بحل سريع لما نسميه مشكلة الأقليات على الطريقة التي ما زالت سائدة في فكرنا حتى اليوم، أي خارج نطاق حل مسألة السلطة ككل. عندما تُطرح المشكلة غالباً ما تتبادر إلى الذهن الحلول السهلة التقليدية: الاعتراف بحقوق الأقليات أو رفضها، كما لو أن هذا الاعتراف أو هذا الرفض كفيلان في حد ذاتهما بتغيير الواقع التاريخي وإزالة قوى اجتماعية أو تغييرها. وهذه الحلول نابعة من وَهْمٍ يقوم على انحراف ثقافي ينشأ من فكرة أن التاريخ يتغير مع تغير الأفكار والاعتقادات. لكن كلنا نعرف أن الدساتير تعترف بكل الحقوق ليس للأقليات فقط ولكن للأغلبية أيضاً، لكن هذا لا يمنع أن البلاد التي

---

(11) إن انقسام الجماعة الكبرى إلى طوائف دينية لا يقل تأثيراً على مجرى تكوين السلطة والممارسة السياسية عن تأثير انقسام الجماعة ذاتها إلى نخبة حديثة تكون شبه طائفة ذات حساسية وقيم مختلفة وأغلبية شعبية متمسكة بقيم تقليدية أو مستلهمة للتراث. والقطيعة بين النخبة والشعب قد تكون أشد عمقاً وأكثر وطأة من القطيعة الدينية.

تُحترم فيها الحريات أكثر من أي بلاد أخرى هي تلك التي لا تتمتع بدستور مكتوب كما هو الحال في بريطانيا مثلاً، وان التأكيد المبالغ فيه على احترام الحريات غالباً ما يقصد إلى إخفاء التضحية الدائمة بالحقوق والحريات العامة. إن الأمر يرجع من جديد إلى العلاقة الفعلية بين السلطة والجماعة، أي إلى ميزان القوى الاجتماعي ذاته الذي تستند إليه السلطة ولا تستطيع أن تمارس ما يتعارض معه دون أن تنكر ذاتها وتحضر لظهور بديل عنها.

إن التمايز الثقافي والديني هو أحد المعطيات الاجتماعية والتاريخية التي لا يمكن إلا أن تُحتوى من قبل الصراع السياسي، إلا إذا اعتبرنا أن أفراد الجماعة، بمن فيهمالأكثر ثقافة وتهذيباً، يمكن أن يتصرفوا، على الساحة السياسية، كملائكة أو كرسل منزّهين. وهذه ليست دائماً الحالة السائدة كما نعلم. وتقل أهمية الاستعمال السياسي للدين بقدر ما تزداد الوسائل السياسية للتعبير عن المصالح الاجتماعية فعالية وحيوية. إن باطنيّة الرفض تعكس إلى حد كبير ظاهريّة القمع. هكذا إذن لا يفيد البحث في المسألة هذه، وتعرية آلية النزاع الطائفي إلا في كشف حقيقة الصراع الاجتماعي وجعله أكثر شفافية وصدقاً. وبذلك يوفر هذا الصراع على نفسه النزاعات الجانبية العديدة التي تستنفده في تحقيق أهداف وهمية تظهر كما لو كانت وسيلة لتحقيق الهدف الأكبر والأساسي، ثم لا تلبث أن تتحول إلى هدف في حد ذاته سالبٍ ومضيّع للمجتمع في الوقت ذاته.

V

الأغلبية المنبوذة

أو سياسات العزل والاستبعاد

على الصعيد الاجتماعي أحدث ظهور الغرب إذن على ساحة السياسة الشرقية قلباً حقيقياً للأدوار. فبمجرد هذا الظهور بدأت الأقليات المباحة تأخذ وزناً اقتصادياً جعلها واقعياً بعيدة كل البعد عن وضعية الجماعات الهرطوقية المعزولة والراضخة التي كانت تتمتع بها. وما كان لهذه الواقعة إلا أن تقرّبها أكثر من السلطة السياسية لتصبح فيما بعد الدعم الحقيقي الفعلي بالأفكار والإطارات لحركة

التحديث وللسلاطين المستبدين والمتنورين الراغبين في هذا التحديث منذ محمد علي حتى اليوم. وقد زرعت الفكرة القومية الجديدة التي لا تعترف بالدين كعامل وحدة وانسجام، الشكّ من جديد في الهوية المحلية. ويجب الاعتراف أنه لم يكن من السهل على الجماعة الإسلامية السنية المرتبطة تاريخياً بالسلطة في المرحلة الأخيرة من التاريخ العربي، أن تقوم بهذا التطابق الجديد مع مثال العروبة الصافية ـ أو القوميات المحلية ـ كمثال أعلى، وان تجد فيه تحقيقاً لذاتها في الوقت الذي ما انفكت ثقافتها الواقعية الإسلامية عن التأكيد على تشويه هذا المثال وتحقيره، إن كان ذلك عن طريق وصفه بالجاهلية القبلية أو عن طريق رفض كل نزعة قومية وعصبية. الثقافة الإسلامية ترفض جوهرياً القومية بالمعنى الحديث للكلمة وإن بقيت وطنية إلى أبعد الحدود. ولهذا ما كان يمكن للقومية إلا أن تظهر كردة نحو الماضي، وكرفضٍ لعصور الازدهار والتقدم الإسلامي، وكزرع للشقاق والعصبية المدانة في الإسلام وكتقليد للغرب وتخلٍ عن الهوية القومية الحقيقية[12]. وهكذا ظهر كما لو أن الفكرة الجديدة تهدف إلى تفكيك عُرى الوحدة الوثقى وعلاقات

(12) للأسف انه في كل البلاد التي ظهرت فيها حركة قومية ذات طابع علماني أو حديث، ارتبط بناء الوعي القومي الجديد بالعودة إلى التراث ما قبل الإسلامي، إلى الفترة «البطولية» الجاهلية في بعض الحالات، وإلى الفرعونية في حالات أخرى، وإلى الفينيقية أو البربرية أو السورية أو الآشورية في أحيان ثالثة. وكانت أجرأ هذه المحاولات العودة إلى الفارسية القديمة في إيران التي انتهت بتصفية نهائية للإمبراطورية الفارسية وعقيدتها. كان ذلك يعبر عن فشل تأسيس هوية جديدة خارج إطار الهوية الدينية. وهذا لا يعني بالضرورة فشل كل محاولة في المستقبل لتأسيس وعي زمني يتجاوز الوعي الديني، ولكنه يؤكد على أن التاريخ عامل مؤثر في تكوين كل هوية مقبلة ولا يمكن قَصُّه وتطويقه حسب الطلب. يمكن أن نعيد تفسير التاريخ ولكننا لا يمكن أن نتجاهله. وبدل بناء هوية جديدة ترجع إلى ما قبل الإسلام، يمكن السعي لتأسيس وعي جديد يستند إلى مطامح ما يتجاوز الدين وإلى ما نريده في المستقبل. إن نظرتنا إلى المستقبل هي التي يجب أن تحدد موقفنا من الماضي. لكن النظرة السابقة إلى التاريخ تعكس هي أيضاً نظرة الطبقة الحاكمة إلى المستقبل، أي ضمان سيطرتها السياسية والاجتماعية التي تفترض الحفاظ على الحدود التي خلّفها الاستعمار وإيجاد تبريرات عقائدية وتاريخية لها. انها نفي الوجود الشعبي لا تأسيس وجود قومي.

التضامن الداخلية والانسجام مع الذات، وكدعوة لرفض الذات التي هي قاعدة تبني هوية جديدة مفروضة مع صعود الغرب وتدهور مواقع الأمة والجماعة. ومن ذلك الرفض اعتبار الفكرة العربية فكرة مسيحية[13] الأصل. فالأغلبية تريد أن تنكر نخبتها الحديثة الإسلامية ذاتها. أكثر من ذلك، لم يكفّ الغرب، منذ القرن السادس عشر، في سبيل تحضير تدخله عن إثارة مشكلة الأقليات الدينية التي ستتحول فيما بعد في القرن التاسع عشر إلى مشكلة كبرى عالمية؛ المسألة الشرقية. فمن أجل الحصول على موطىء قدم في المنطقة العربية عملت القوى الكبرى الأوروبية، فرنسا وروسيا وانكلترا وألمانيا كل ما تستطيع لفرض حمايتها على الأقليات الدينية في الدولة العثمانية. وما كان لهذه الحماية إلا أن تؤثر بشكل أو بآخر على الوضعية

(13) لم يقبل الوعي الإسلامي العروبة في الواقع إلا بعد ثورة تركيا الفتاة التي رمت، بسياستها القومية الشوفينية المعادية للعرب والرامية إلى التتريك القسري، العرب عملياً خارج السلطة والدولة الجديدة. عندئذ بدأت المشاعر التحررية الإسلامية لدى النخبة المسلمة تتحول إلى مشاعر قومية عربية. لكن حتى في تلك الأثناء كان الإيمان بالعروبة وسيلةً لحماية الإسلام الذي يهدده ضرب اللغة العربية. هذه كانت حجة رشيد رضا المصلح الإسلامي وتلميذ محمد عبده. لكن الأمر نفسه نراه من قبل عند الكواكبي الذي رأى إصلاح الدولة الإسلامية بالعودة لخلافة عربية تكون حصن الإسلام الأمين.

والحركة القومية الزمنية أو الدهرية بمعنى الكلمة لم تظهر كحركة اجتماعية إلا مؤخراً، أي بين الحربين في إطار التفاؤل العام والأمل بتكوين دولة حديثة موازية وندّ للدول الأوروبية. وقد فشلت هذه الحركة في العالم العربي كما فشلت في إيران القومية الآرية الإيرانية التي حاول الشاه أن يحلها محل القومية الإسلامية، كما فشلت من قبل الثورة التركية التحديثية. والعودة الآن إلى الإسلام تبدو كانتقام للإسلام وللتاريخ ضد الوضعية المتجردة عن القيم والأخلاق والتقوقع الجغرافي والعرقي. لكن المشكلات الأولى التي دفعت إلى التحديث ما زالت قائمة، ورفض التحديث الزمني لا يعني حل مسألة التبعية الاقتصادية والسياسية والثقافية. وحتى اليوم لم يتبلور بعد برنامج شعبي قادر انطلاقاً من تأكيد الهوية التاريخية على بناء جماعة عصرية مستقلة ومكتفية بذاتها. كل المسألة تتوقف على إيجاد حل للمشكلات الاجتماعية الكبرى. وتأكد الهوية هو مجرد قاعدة صحية لذلك. لكن الهوية يمكن أن تتبخر على حرارة المعاناة الوجودية للجماعة. ربما كان لا بد من البحث عن إطار لحل المشكلات الاجتماعية خارج إطار الليبرالية والاشتراكية كما نعرفهما. وقد يستدعي هذا إعادة تقييم للتجريبية المحتقرة.

السياسية والاقتصادية والثقافية أيضاً لهذه الأقليات، ومن ثم على موقف الدولة العثمانية ذاتها وهيبتها الداخلية بعد أن تخلت عن سيادتها فيما يتعلق برعاياها ذاتهم. وهذا التخلي يعكس إلى حد كبير التصور القومي التقليدي الديني الذي تحدثنا عنه. فقبول الحماية هو اعتراف بانتماء الأقليات إلى الأمم الأخرى.

فعلى المستوى الاقتصادي كانت النتيجة كما رأينا، أن معظم تجارة الشرق الأوسط قد انتقلت إلى أيدي الأقليات الدينية المسيحية واليهودية، الأمر الذي لا يعني أبداً، وهنا يكمن الاحتواء السياسي للواقعة التاريخية، أن كل المسيحيين قد أصبحوا تجاراً أو أنهم استفادوا جميعاً من هذه الحماية. لا شك أن الفلاحين ظلوا يشكلون أغلبية السكان من جميع الطوائف، خاصة من بعض الطوائف غير الإسلامية التي كانت تلجأ إلى الجبال أو الريف لتستطيع الحفاظ على هويتها وبعض من استقلالها الذاتي بعيداً عن مناطق النفوذ المباشر للسلطة المركزية. ويمكن أن يكون البعض قد استفاد من الجنسية الأوروبية التي كانت معروضة عليهم للتهرب من دفع الضريبة أو للانتقال من مهنة الفلاحة إلى مهنة التجارة، لكن عدد هؤلاء ظل دون شك أقل بكثير مما يميل المرء إلى الأخذ به. بيد أن احتكار التجارة الكبرى من قبل جماعات تنتمي إلى أقليات دينية أو أقوامية معينة ما كان بإمكانهِ إلا أن يغذي الفكرة الشائعة منذ قبول بعض الأفراد بالحماية الأجنبية حول التعامل مع الأجنبي وتدعيمها. ويزيد من سعة انتشار هذه الفكرة أن هذه التجارة الخارجية المحتكرة من قبل جماعات متميزة كانت في جوهر مسألة الارتفاع الدائم في الأسعار والتدهور المستمر للأحوال الاقتصادية العامة للأغلبية الاجتماعية. وهذا يفسر أيضاً كيف أن المعارضة الاجتماعية ضد السلطة المركزية كانت تأخذ أكثر فأكثر شكل الهجوم على الفئات الاجتماعية المتغرِّبة المسيطرة على الشؤون الاقتصادية.

في هذه الحركة الاقتصادية التاريخية كانت الجماعة تتحقق من الانزلاق الفعلي للسلطة في اتجاه خدمة طبقة التجار الكبار الجديدة، وتدرك كيف أن الدولة بدأت تعكس تطور المصالح الخاصة للتجار على حساب مصالح الجماعة ككل. مع هذا الانزلاق التدريجي للسلطة كانت الدولة تتطور خلال القرن التاسع عشر

نحو دولة استبدادية، يزيد في استبداديتها تحديثها وتخلّيها النسبي عن التمسك بالدين أو بأية شِرعةٍ إنسانية. وعلى هامش نمو الطابع الاستبدادي المفرط للدولة كانت تبرز العناصر الجديدة للاستغلال الحديث من النمط الميركنتيلي. من الصحيح إذن أنه منذ منتصف القرن الماضي على الأقل كانت الأغلبية قد بدأت تشعر أن الأرض تميد من تحت أقدامها[14].

هناك عنصر آخر يُستحسن عدم نسيانه هنا أيضاً لأنه يلقي بعض الضوء على الوضع الاقتصادي والنفسي العام للجماعة. فانهيار الاقتصاد الحِرَفي في المراكز المدينية كان يدفع الوجهاء والأسر الأكثر نفوذاً في الريف والمدينة إلى الانكفاء نحو الملكية العقارية وإلى وضع اليد على الأراضي المشاعية أو أراضي الفلاحين الضعفاء، أو إلى الحصول على مختلف الامتيازات للوقاية من الانكماش والتدهور الاقتصادي. وهكذا تطورت إذن حركة الاقطاع الحديث الأوروبي إذا شئنا، حيث يظل الفلاحون مجردين من كل سلطان أمام أسياد الأرض. وشيئاً فشيئاً أخذ الاقتصاد التقليدي التعاوني أو الجماعوي يسقط تحت سيطرة الطبقة المغلقة استجابةً إلى حاجات الاندماج في السوق الرأسمالية الدولية. وما كان للدولة إلا أن تهنىء نفسها لهذا التطور الذي لا بد أن يدعم في نظرها السيطرة على الريف الذي يشكل خزاناً تاريخياً للثورات والتمردات، ولا بد أن يحسّن طرق الاستغلال الزراعي ويزيد من رَيْعيّة الأرض. ولن تلبث الدولة، متبعةً نصائح خبرائها الأوروبيين، حتى تجعل من هذه الحركة وضعية شرعية مع تغيير قوانين الملكية في الثلاثينات من القرن التاسع عشر مع ما سمي «بالتنظيمات»[15].

---

(14) ليست برجوازية الأقليات هي الوحيدة التي استفادت من هذا الاندماج التجاري العثماني في السوق الدولية واكتساب وضعية قانونية ممتازة يجسّدها حمل جواز السفر الأجنبي. فالبرجوازية الإسلامية أيضاً استطاعت أن تتهرب من دفع الضريبة أو من الخدمة العسكرية بالانتماء إلى طائفة الأشراف المنتسبين للرسول. وقد تطوّرت هذه الحركة بسرعة في الوقت ذاته وأخذت الكثير من العائلات صفة الأشراف.

(15) يُراد بالتنظيمات سلسلة من القوانين التي أصدرها السلطان عبدالمجيد لإصلاح الحكم في البلاد العثمانية. وقد استهلّها بالفرمان الذي أذاعه عند تسلمه العرش سنة 1839 وبه أبطل مبدأ إعطاء الولايات بالالتزام ونظم الضرائب والمكوس ووكل أمر جبايتها إلى موظفين تابعين =

وما حدث إذن في ذلـك القرن، هـو أن حلفاً سيـاسياً اجتمـاعياً قـد بدأ يشق طريقه للحياة، مستنداً إلى تـوافق المصالـح الظرفي بين المـلاّك الجدد، والـوجهاء المسلمين والتجار المنتمين إلى أقليات مختلفة، والسلطان المستبدّ الراغب في زيادة حصة الضريبة ونفقات الـدولة. كـان هذا الحلف هـو القاعـدة الأولى للانتقـال نحو الدولة الحديثة ونحو التحديث. وقد استمرت هذه الحركـة وتعمقت ملامحهـا خلال القرن التالي مستـوعبة عنـاصر جـديدة من الفئـات الاجتماعيـة الداخلة في مجتمـع الأحـرار هذا، والمنحـدرة من أصول اجتمـاعية ودينيـة متنوعـة. ولا شك أن بعض الجماعات الفلاحية قد استفادت من هذه الحركة ومن الميزان الجديد للقـوى لتقوم بقفزة حقيقية على مستـوى تحسين طرق استغـلال الأرض، أو عن طريق الاستفـادة من طـرق التجارة الجـديدة، أو من الانفتـاح نحو السـوق الخارجيـة. هكـذا أمكن ظهـور بعض الزراعـات الصناعيـة كإنتـاج الحريـر في مناطق مختلفـة، وبـالارتبـاط بالأسواق الأجنبية. وستتكرر هذه الحركـة مع زراعـة القطن في بـلاد عربيـة متعددة فيما بعد وبمبادرة أحياناً حكومية وأحياناً خاصة في القرن العشرين.

كان الانقلاب في الأوضاع الاجتماعيـة محسوسـاً إذن منذ التـدخل الأوروبي الـذي ما كـان يمكن إلا أن يفيد أولئـك الذين كـانوا أكثـر قدرة وأعـظم استعـداداً، بسبب ديـانتهم أو علاقـاتهم التجاريـة أو التـاريخيـة، على إدراك أهميـة الانعـطاف التاريخي الجديد وتثميره لصالحهم. أما بالنسبة لهؤلاء الذين ظلوا بسبب انتماءاتهم الثقافية أو أصولهم الاجتماعية أو موقعهم الجغـرافي، متخوفين من الغـرب ومعادين للانفتاح عليه، فما كان من الممكن إلا أن يستشعروا التهديد ويستنكروا ما كان يبدو لهم شكلاً من أشكال التعاون مع الأجنبي. وقد لعب في تدعيم هـذا الموقف واقـع أنهم لم يكونوا قد أعدوا لمثل هذا التغيير لا على الصعيد النفسي ولا على الصعيـد المادي، وهذا ما منعهم من اجتياز هذه العتبة للانتقال إلى ممارسة جـديدة وسيـاسة

= لنظارة المالية في الآستانـة. ثم أعقبه عـام 1856 بفرمـان ثانٍ سـاوى فيه بين المسلمين وغيـر المسلمين في الحقوق والواجبات وأعفى غير المسلمين من الجـزية التي كـانت تدفـع باسم الخَراج. غير أن هذا الإصلاح المزدوج بقي حبراً على ورق بسبب المعارضة التي لقيهـا في بداية الأمر. ولم يبدأ تطبيقه الفعلي وتعميمه على جميع الولايات إلا حوالى عام 1870.

جديدة. فبدل أن يناضلوا لنيل حقوقهم في النظام الجديد المرشح للتطور والاستمرار لَبِس دفاعُهم عن مصالحهم لبوس المعارضة السلبية، أو السلمية أحياناً لكن العنيفة أحياناً أخرى، لنهضة هذا الحلف الاجتماعي الجديد وسيطرته، بل للنظام الميركنتيلي الصاعد ذاته. وبقدر ما كان هذا النظام يبدو نظاماً مغلقاً واستبدادياً يصعب النضال فيه من داخله ولا يحمل أية إمكانية ليصبح نظام تعميم للامتيازات، لكنه يقوم على تركيز الامتيازات التي لا تستفيد منها إلا فئة محدودة، كان الانكفاء على الماضي والتقاليد يمثل التمسك بالمثال الأعلى للعدالة والأمن والوطنية. كان الدفاع عن الذات يأخذ بالضرورة شكل رفض للآخر، للأجنبي وللمحلي الراغب في التميز.

في الحقيقة كانت العامة تراهن في سبيل فرض الاستسلام على الفئات الجديدة الممتازة التي تهدد باحتكار السلطة والخبز معاً، على إمكانية وقف تطور هذه الحركة الجديدة التغريبية، وتعلن من أجل ذلك ما يشبه الحرب المقدسة ضد أولئك الذين أصبحوا يمثلون حصان طروادة أو القناة التي يأتي منها الشر. وبسبب غياب وسائل ومفاهيم ذهنية فعالة وأطر سياسية مناسبة ما كان لدى العامة، وهي تشهد خيانة السلطة وانفراط عقد الأخوة، إلا أن تلجأ إلى الأولياء والقديسين وتحتمي وراء النصوص المقدسة. وللأسف لم يكف التاريخ حتى الآن عن تأكيد صحة موقفهم ونقضه في الوقت ذاته، وهذا ما يجعلهم يقفون اليوم كما كانوا منذ قرنين؛ لا مقهورين ولا منتصرين. إنه يؤكد صحة موقفهم لأن نمط التطور الذي أدانوه ما زال الآن في أواخر القرن العشرين يستحق أكثر من الإدانة والاعتراض. وما زالت إمكانية تغييره من داخله مستحيلة كما لو كان قد خلق ليكون مثالاً لتكوين طبقة ـ طائفة مغلقة مستقلة عن الأغلبية الاجتماعية، وما زال تغييره يتطلب إزالته كلياً. ويدعم هذه الحقيقة التطور الاستبدادي المتفاقم لنظام الأقلية الاجتماعية هذا الذي لا يترك للجماعة أي مخرج غير الرفض المطلق. لقد كان بالنسبة للأغلبية الأذى المجسّد الذي لم تكفّ عن تحمل نتائجه بقدر ما أظهر تطوُّره جوهرَ تركيبه كإطارٍ ضيق لتكوين نخبة محدودة الأفق والروح، مهما كانت أصولها الدينية أو الاجتماعية، محتكرة لكل مكتسبات الحضارة ومصممة على أن لا تتنازل عن أي امتياز من امتيازاتها. وهذا التطور ما كان يمكن إلا أن يؤكد قلق الأغلبية الاجتماعية

ومخاوفها ويجعلها تنظر إليه على حقيقته كحركة تغريبية تقوم على الاحتواء والتهميش والاستبعاد والإفقار والاستبداد الحديث والقمع. هذه النهضة لم تكن إذن إلا نهضة البعض واختناق الآخرين، الأمر الذي يؤكد أن الشعور العميق بالتهديد لم يكن كله خاطئاً. لكنه نقض موقفهم أيضاً لأنه أثبت هذه الحقيقة الأساسية: إن الاندماج في العالم الرأسمالي واقعة لا مردّ لها، وقد كان من العبث التصدي للنخبة الصاعدة الحديثة بفرض مقاطعة الغرب والانكفاء نحو الماضي الذي لا يكف عن فقدان ركائزه ومنابع إلهامه التاريخية والواقعية.

وكان من الممكن قلب اتجاه هذه الحركة لو أن التحديث الاقتصادي والسياسي الذي كان في بدايته إطاراً خاصاً لنهضة النخبة الاجتماعية، قدّم، كما حصل في الغرب، في مرحلة ثانية، فرص اندماج متوسع لفئات اجتماعية جديدة يتزايد حجمها باستمرار، أي لو كان تقدمياً. والحال أنه نتيجة آليات التبعية التي تناولها الكثير من الاقتصاديين بالتحليل، لم يتكوّن هنا إلا المجتمع الذي أطلق عليه مجتمع الخمسة بالمئة. ولم يتطور إلا اقتصاد الاستهلاك الخاص بالبرجوازية الكبرى والوسطى، بينما لم يتقدم الإنتاج الواسع للجماهير إلا في فترات صغيرة ومتقطعةكانت وراءهاالثورات والتمردات المتتالية للجماهير المكدحة.

إن رفض الاندماج في العالم الرأسمالي الجديد يعبّر عن حقيقة عميقة، تعكس رفض الجماهير التقهقر إلى وضعية بربرية أو عبودية أو وضعية أقنان الأرض التي تدفعها إليها الدولة الجديدة. وهذه هي الأسباب التي يجدر بنا أن نفسر بها التمردات الأولى، العمياء دون شك، لأنها تمثل ردّ فعل يقع على جانب الموضوع للجمهور المسلم ضد الأقليات المسيحية في منتصف القرن التاسع عشر، وذلك إذا لم نشأ أن نفسرها بجنون العامة أو بميلها الفطري للشر. أقول عمياء، لأن التفسير لا يمكن أن يتحول إلى تبرير، ورد فعل الجمهور المسلم الشعبي على الوضعية التي وصفناها كان يمكن أن يأتي بنتائج أخرى فعلية لو أنه تركّز على السلطة الأساسية التي تشكل مركز الحلف الاجتماعي الجديد وعصب توازنه. وكان من الممكن لهذا العمل أن يقوم لو أن قسماً من النخبة الاجتماعية كان أقل انشِداهاً بحسنات الحضارة الحديثة وأقل عبودية لهوس التحديث وتعلقاً بالامتيازات التي

يجلبها له، وأقل احتقاراً فطرياً للشعب وأكثر تحسساً بمشاكله.

وبقدر ما خانت النخبة الجمهور، خانت ضرباتُ الجمهور أهدافَها النخبوية. وهذه الواقعة ستتكرر وما زالت في الواقع تتكرر، في أشكال وصورٍ جديدة أقل أو أكثر عدوانية، وكل فرد من أفراد النخبة المتصارعة يذوب في تيار أغلبيته الطائفية.

ما حصل ويحصل على المستوى الاقتصادي حصل على مستوى الهوية. فالجماعة لا تكون إلا بالعصبية، أي بشعور التضامن والتلاحم الجماعي تجاه الجماعات الأخرى. وهذا أساس سلوكها على الساحة الدولية كجماعة متميزة ومستقلة ذات إرادة واحدة ومصالح مشتركة. وتكوين الجماعة لا يقوم على زرع روح العصبية، ولكنه يقوم على أسس موضوعية سياسية واقتصادية هي التي تولّد الشعور بالتضامن والعصبية التي تصبح هي ذاتها درعاً نفسياً يصون وحدة الجماعة واستمرارها.

وقد أحدث تفكك هيبة الدولة العثمانية، ودخول الأفكار والعلاقات الغربية خلال القرن التاسع عشر، ثغرةً فعلية في هذه العصبية الأولى الدينية التي كانت تستند إليها إلى حد كبير، إن لم يكن كلّي، العصبية القومية أو الوطنية. وكان أحد مظاهر هذه المشكلة زعزعة العصبيات الدينية لدى الجماعة المسيحية الشرقية التي اهتزت أمام دخول المذاهب الجديدة كالبروتستانتية وغيرها[16]، كما لدى الجماعة الإسلامية التي بدأت تتعرض لأفكار «الدهريّين» الميّالين إلى التخفيف من أهمية العلاقة الدينية في تكوين الفكرة الوطنية، وهذا ما عبّر عنه خير تعبير رفاعة الطهطاوي وتبعه فيه الكثير من تلامذته ومريديه. وقد أثار الخوف على انفراط عقد هذه العصبيات الدينية ردودَ أفعال عنيفة لدى مختلف الجماعات الدينية تُرجمت باعتداءات طائفية امتحنت فيها كل جماعة عمق مشاعرها التضامنية واطمأنت إلى قوة عصبيتها. وساد في نهاية القرن الماضي الشعور العام لدى النخبة الاجتماعية

---

(16) انظر مثلاً صورة عن هذه النزاعات الداخلية في كتاب «وثائق تاريخية للكرسي المِلْكي الأنطاكي، تاريخ الشام (1720 ـ 1782)» للخوري مخائيل بريك الدمشقي، حريصا، لبنان 1930.

المكونة من مختلف الطوائف برفض العصبية الدينية ووسمها بالتعصب، أساس كل الأمراض الاجتماعية. وللرد على هذه الفكرة كتبت «العروة الوثقى» التي يرأس تحريرها محمد عبده، مقالة خاصة في التعصب لتبين فضل العصبية الدينية على العصبية القومية، والمعنى التاريخي لظهور الثانية، تبدو المقالة كما لو كانت راهنة اليوم بعدما يقارب القرن على نشرها كما لو أن العرب لم يتقدموا خطوة واحدة على طريق حل المشكلات والصعوبات التي خلّفها التماس مع الغرب والانفتاح عليه. تقول المقالة: (. . .) «والمتسربلون بسرابيل الإفرنج الذاهبون في تقليدهم مذاهب الخَبْط والخلط لا يميزون بين حق وباطل، هم أحرص الناس على التشدق بهذا البدع الجديد، فتراهم في بيان مفاسد التعصب يهزون الرؤوس ويعبثون باللحى ويبرمون السبال، وإذا رموا به شخصاً للحط من شأنه أردفوه للتوضيح بلفظ افرنجي (فناتيك)، فإن عهدوا بشخص نوعاً من المخالفة لمشربهم عدوه متعصباً، وهمزوا به وغمزوا ولمزوا، وإذا رأوه عبسوا وبسروا، وشمخوا بأنوفهم كِبْراً وولوه دبراً ونادوا عليه بالويل والثبور». (ص 79 ـ العروة الوثقى).

فالتعصب «هو عقد الربط في كل أمة، بل هو المزاج الصحيح يوحد المتفرق منها تحت اسم واحد»، أي بمعنى آخر هو أساس وحدة الجماعة وتضامنها والمساواة بين أفرادها بحيث «لا يجد الرأس بارتفاعه غنى عن القدم، ولا يرى القدمان في تطرفهما انحطاطاً في رتبة الوجود وإنما كل يؤدي وظائفه لحفظ البدن وبقائه»[17].

«وكلما ضعفت قوة الربط بين أفراد الأمة بضعف التعصب فيهم استرخت الأعصاب، ورثّت الأطناب، ورقّت الأوتار، وتداعى بناء الأمة إلى الانحلال كما يتداعى بناء الهيئة البدنية إلى الفناء، بعد هذا يموت الروح الكلّي وتبطل هيئة الأمة وإن بقيت آحادها، فما هي إلا كالأجزاء المتناثرة، إلى أن تتصل بأبدان أخرى بحكم ضرورة الكون، وإما أن تبقى في قبضة الموت إلى أن ينفخ فيها روح النشأة الأخرى. (سنة الله في خلقه) إذا ضعفت العصبية في قوم رماهم الله بالفشل، وغفل

(17) المرجع السابق ص80.

بعضهم عن بعض، وأعقب الغفلة تقطع في الروابط، وتبعه تقاطُع وتدابُر فيتسع للأجانب والعناصر الغريبة مجال التداخل فيهم، ولن تقوم لهم قائمة من بعد حتى يعيدهم الله كما بدأهم بإفاضة روح التعصب في نشأة ثانية».

الحجة الأساسية لمحمد عبده هي إذن حجة من نمط قومي. العصبية الدينية ضرورية لبقاء العصبية الوطنية وليس لتحقيق أهداف دينية خاصة، وهنا يتحدث عبده كعالم اجتماع لا كرجل دين.

لكنه لا ينسى أيضاً أن يذكر أن «التعصب وصفٌ كسائر الأوصاف، له حَدّ اعتدالٍ وطرفا إفراط وتفريط، واعتداله هو الكمال الذي بيّنا مزاياه، والتفريط فيه هو النقص الذي أشرنا لرزاياه، والإفراط فيه مَذمّة تبعث على الجور والاعتداء. فالمفرط في تعصبه يدافع عن الملتحم به بحق وبغير حق، ويرى عصبته منفردة باستحقاق الكرامة، وينظر إلى الأجنبي عنه كما ينظر إلى الهَمَل لا يعترف به بحق، ولا يرعى له ذمّة، فيخرج بذلك عن جادة العدل، فتنقلب منفعة التعصب إلى مضرّة ويذهب بهاء الأمة، بل يتقوض مجدها، فإن العدل قوام الاجتماع الإنساني وبه حياة الأمم، وكل قوة لا تخضع للعدل فمصيرها إلى الزوال، وهذا الحد في الإفراط في التعصب هو الممقوت على لسان الشارع ﷺ في قوله: «ليس منّا من دعا إلى عصبية».

«والتعصب كما يطلق ويُراد منه النّعرة على الجنس، ومرجعها رابطة النسب والاجتماع في منبت واحد، كذلك توسع أهل العرف فيه، فأطلقوه على قيام الملتحمين بصلة الدين لمناصرة بعضهم بعضاً، والمتنطعون من مُقلِّدة الإفرنج يخصون هذا النوع منه بالمقت، ويرمونه بالتعس. ولا نخال مذهبهم هذا مذهب العقل. فإن لحمةً يصير بها المتفرقون إلى وحدة، تنبعث عنها قوة لدفع الغائلات وكسب الكمالات، لا يختلف شأنها إذا كان مرجعها الدين أو النسب، وقد كان في تقدير العزيز العليم وجود الرابطتين في أقوام مختلفة من البشر، وعن كل منهما صدرت في العالم آثار جليلة يفتخر بها الكون الإنساني، وليس يوجد عن العقل أدنى فرق بين مدافعة القريب عن قريبه ومعاونته على حاجات معيشته وبين ما يصدر من ذلك عن المتلاحمين بصلة المعتقد ورابطة المشرب».

منذ النهضة إذن بدأت مشكلة انحلال الرابطة العصبية الدينية تظهر كانحلال للرابطة القومية. وهذا الانحلال مرتبط في الواقع بدخول الشك إلى القيم الثقافية والمثل العليا التي يجد فيها أبناء الجماعة الواحدة فرصة تحققهم وتصبح بالنسبة لهم المرآة التي يتعرفون فيها على أنفسهم كأفراد وأعضاء في جماعة واحدة وعلى الآخرين. هل نحن مسلمون أم مصريون أم سوريون أم عرب الخ.. لكن هذا يفترض أيضاً أن يكون معنى كل من هذه الذاتيات واضحاً كفاية حتى يستطيع الفرد أن يتعرف على ذاته فيها، وأن يكون بالإضافة إلى ذلك إجرائياً، أي ملموساً في الممارسة الواقعية بحيث يتحقق الفرد من واقع التضامن بينه وبين بقية أفراد الجماعة أيضاً، وكي يكون كذلك يجب أن يكون مشتركاً بين غالبية أعضاء هذه الجماعة[18].

ومنذ البدء عولجت مسألة الذاتية من منظورات مختلفة ومتباينة، سياسية بالدرجة الأولى. فالتأكيد على الذاتية الإسلامية، ومنها نظرية الجامعة الإسلامية أو الوحدة الإسلامية كان يعني إعطاء الأولوية للصراع ضد الأجنبي وضد الغرب ويتضمن في ذاته ليس تأجيل الصراع الداخلي ضد الجمود والاستبداد، ولكن تسخيرهما لخدمة المهمة الأولى. أما التأكيد على الذاتية القومية السورية أو المصرية أو الحجازية أو العربية، ومنها نظرية الانفصال عن الدولة العثمانية، فكان يعني إعطاء الأولوية للصراع الداخلي ضد عدم المساواة بين الأديان والطوائف، أو بين المواطنين، وضد الاستبداد القائم. وستأتي نظرية القومية العربية لما بعد الحرب العالمية الأولى كمحاولة للتسوية وكمصالحة بين الدين والجنسية، أي كقومية جديدة لا تنكر كلياً الحدود الدينية الجامعة لمختلف البلاد الناطقة بالعربية ولا تتخلى عن الفروقات الجنسية التي تبني كل أمة حسب حدود الدولة التي غالباً

(18) أليست العصبية القومية الحديثة قائمة أيضاً على عصبية المعتقد؟ والفرق يكمن عندئذ في عصبية معتقدية دهرية وأخرى دينية. فالأمم الأوروبية خلقت عصبيتها على أساس المشاركة في عقيدة وقيم واحدة: قيم الحرية الحديثة والديمقراطية والنظام الليبرالي بشكل عام، وليست عصبية النسب إلا فكرة ثانوية بالمقارنة مع عصبية المعتقد. بل إن فكرة النسب هي في ذاتها نوع من الاعتقاد.

ما كانت من نتائج التقسيم الاستعماري الذي تبع هو نفسه إلى حد ما حدود التمايزات التقليدية بين الأقاليم العربية. لكن هذه الذاتية لم تر للأسف النور، إلا كحركة فكرية وسياسية، ولم تتحقق حتى اليوم في واقع سياسي واقتصادي يدفع إلى تكوين شعور واقعي بتضامن المصالح والأفكار. وفشلها في الانتقال من فكرة محرّكة للتضامن ضد الأجنبي إلى قوة سياسية واجتماعية فعلية ودولة واحدة، هو الذي أبقاها رهينة، حتى اليوم، بالانفكاك إلى عنصريها الأوليين: الدين والإقليم أو العرق. فالعروبة تبدو أحياناً رديفة للإسلام وأحياناً أخرى رديفة للعرق أو الجنسية العربية، وكلاهما يثيران من المشاكل ما يمنع الجماعة العربية اليوم من أن تجد فيهما مرآة تحققها الذاتي الفردي والجماعي.

وهكذا يمكن القول اننا عدنا إلى بداية النهضة. إلى صراع بين نظريتين للذاتية، أساس وحدة الأمة، النظرية الإسلامية والنظرية العلمانية أو الدهرية. فالنظرية الإسلامية لا تعتبر العصبية الجنسية أو القومية نقيضاً للعصبية الدينية ولكنها تابعة لها، بينما تعتبر النظرية الدهرية أن العصبية الدينية معادية لفكرة الأمة الحديثة التي كانت العامل المحرك للنهضة الغربية في أوروبا.

وسنلاحظ أن النظريتين تستلهمان معاً الفكرة القومية وتعكسان سياستين متناقضتين للخروج من الأزمة السياسية والضعف الاقتصادي الذي وقعت فيه الجماعة التي هي تارة إسلامية وتارة عربية أو مصرية.. الخ.. فالنظرية الإسلامية تقوم على فكرة أن الدين أكبر دافع للنهوض والارتقاء بالعرب، وما زالت موجودة حتى اليوم بعد زوال الدولة المتعددة الجنسيات، أما النظرية الدهرية فترى أن الدين هو عامل تفرقة وتمييز وانقسام، وأن القومية هي عامل الوحدة الحقيقية بين مختلف المواطنين بقدر ما تزيل دور الدين عن السياسة. وكلتا النظريتين لم تستطيعا تاريخياً أن تؤكدا صحة اعتباراتهما. فمع الزمن وتطور البنيات القومية في الأقاليم الإسلامية برزت أكثر فأكثر الخصائص القومية في الأقاليم الإسلامية وأصبحت عاملاً أساسياً مكوناً للشخصية وللوعي المحلي. كما زاد تأثير الأفكار الدهرية نفوذاً لدى الطبقات العليا والوسطى مع تناقص فاعلية الاعتقادات الدينية وتأثيرها على مجرى الحياة اليومية والإنتاج. ونتجت عن ذلك هوّة بين الانتماء الديني والانتماء الجنسي.

وهنـاك الكثير من المسلمين الـذين لا يتعرفـون على أنفسهم في الثقافـة الإسلاميـة اليوم إلا بشكل سطحي. وهذا نتيجة توسع انتشار الثقـافة الغـربية الحـديثة وبسبب السياسة الثقافية التي بدأت تمارسهـا الدول الإسـلامية والعـربية منـذ القرن التـاسع عشر.

لكن من جهة أخرى لم تتحقق أيضاً واقعياً الأسس الموضوعية الفعلية الثـابتة لقيام ذاتية دهرية تتجاوز الدين والطائفة وتدفع إلى نشوء مشاعر تضامن محلي قومي بغض النظر عن الأصول الاجتماعية أو المذهبية. وكان يمكن لمثل هذه الذاتية أن تتطور فعلياً لو تحققت دولة عربية واحدة كفيلة بتطوير ثقافة عربيـة مشتركـة ومتجددة تقوم على المساواة الفعلية وتكافؤ الفرص بين أفراد الجماعة. لكن الوعي الدهـري ظلّ محصوراً في فئة اجتماعية ضيقة أو أنه بقي لدى الطبقات الوسطى قشـرة بسيطة تغطي الوعي الديني الجماعي السابق.

وقد تم ولا شك إبعاد الدين عن السلطة لدى تكوين الدول العربية التي تبنّت بشكـل عام وإلى حـد كبير المبـادىء والقوانين الـوضعيـة إلا فيمـا يتعلق بـالحقـوق الشخصيـة. لكن بقدر مـا عجزت الفكـرة القوميـة عن إنشاء ذاتيـة ووعي جديـدين دهـريّين جمـاعيّين، جـاء هـذا الابعـاد بنتيجـة معـاكِسـة هي تعميق دور الـدين في السياسة. ولأن عـدم المساواة زاد ولم يتـراجع، ولأن الـظلم والاستبداد تعـاظم ولم ينـدثر، ولأن الثقـافة الحـديثـة رفعت إلى السلطة فئـة قليلة وجـديـدة وأبعـدت إلى الهـامش كل الجمـاعات الأخـرى، أخذت السيـاسة الـوضعية ذاتهـا تستنفـر الـدين وتعتمـد عليه. لم يعـد الدين هـو السياسـة التي تّطلب العـدل والاعتدال والتسـامح والأخـوة، ولكن السيـاسـة التي أخـذت تتغـذى بـالنـزاع والصـراع هي التي بـدأت تستخدم الدين وتؤسس للآلية الطائفية.

وهكذا أيضاً تمّ الاغتراب الذاتي لدى الجماعـة الدينيـة والدهـرية معـاً. فقد ظهرت الدولة الدهـرية في نـظر المسلمين وسيلة لفرض سلطة متهـاونة مـع الأجنبي ومتعـاملة معه، بينمـا ظهر استمـرار اشتغال السيـاسـة الإسـلاميـة بـالـدين في نـظر الدهريين كرفض للاتفاق القومي وكتهديد للدولة القومية الحديثة.

إن إبعـاد الدين عن السلطة أعـطى للأغلبيـة الإسلاميـة الشعور بـالتحول إلى

أقلية ثقافية، وجعل ردود أفعالها على هذا الصعيد ردود أفعال الأقلية الحريصة على هويتها المهددة والطامحة باستمرار إلى تأكيد هذه الهوية على الصعيد الثقافي نظراً لعجزها عن تأكيدها على الصعيد السياسي. وهذا هو الميل العام والسياسة العميقة لكل أقلية مبعدة عن السلطة السياسية المباشرة. إن المطالبة بالهوية قد أصبح مطالبةً بالمساواة، ومن هنا ازدياد أهميتها السياسية.

وقد حدث الأمر ذاته بالنسبة للمسيحية الغربية بعد الثورة القومية. لكن النتائج لم تكن هنا واحدة، لأن الجماعة الدينية قد تحولت فعلاً إلى أقلية ولم يعمل إبعاد الدين عن الدولة والسلطة إلا على حرمانه أيضاً من المساهمة الحقيقية في السياسة. وأصبحت الثقافة الدهرية المشتركة تتجاوز بكثير التراث الديني التقليدي، كما أن المؤسسة السياسية قد تحررت وتشعبت لدرجة أصبح أمامها حزب الكنيسة أو حزب الله حزباً صغيراً جداً، بالمقارنة مع الأحزاب الأخرى الوضعية. وكما لعبت نهضة الثقافة القومية الحرة دوراً كبيراً في تنمية ذاتية جديدة مشتركة للجماعات القومية الغربية، لعبت الديمقراطية كمؤسسة سياسية للسلطة دوراً أساسياً في إبعاد الدين عن السياسة، وفي تحرير السياسة من سيطرة المؤسسات والأطر الدينية. وإذا لم ينس الفرنسي اليوم أن بلاده مركز الكاثوليكية في العالم، فإنه يتعرف على نفسه أكثر بكثير في تاريخه الحديث وتراثه الثقافي منذ الثورة الفرنسية حتى اليوم. ويزيد في تأكيد هذا الشعور القومي واقع أن هذا التاريخ الحديث هو القسم المجيد من تاريخ فرنسا، على الصعيد الثقافي والسياسي والتقني معاً، أي على صعيد المساهمة في تكوين الحضارة الحديثة التي تقدم اليوم بسبب سيادتها وتفوّقها، المعايير الأساسية التي تقيس بها بقية الشعوب إنجازاتها. وبشكل عام كانت الثقافة الحديثة إطار تنمية المساواة في الحقوق وتكافؤ الفرص، ومن هنا أصبحت عقلانية وأصبح التأكيد عليها والدفاع عنها دفاعاً عن العقل ضد ظلامية القرون الوسطى التي جسدت ثقافة العزلة والعزل والتهميش والاستبعاد للأغلبية عن السلطة. لا يكفي أن تدعو المنظومة الثقافية الجديدة إلى المساواة حتى تكون منظومة مساواة، إنما يجب أن تظهر واقعية هذه المساواة.

لكن انتقال النزعة الفلسفية العلمانية التي لا تشكل النظرية القومية إلا جانبها السياسي، لعب دوراً مختلفاً كل الاختلاف في البلاد الأخرى التي تمّت السيطرة عليها بشكل أو بآخر. فالعلمانية لم تنبت هنا من الصراع الاجتماعي الداخلي ولم

تنشأ إذن نتيجة لتفكك وتحلل القيم التقليدية الموروثة وزوال فعاليتها في الممارسة اليومية والجماعية، ولكنها نشأت عن طريق التبني من قبل نخبة محدودة العدد وغالباً معزولة عن الشعب. فهي التي كانت بسبب انتمائها إلى الطبقات العليا المسيطرة أكثر أو الأكثر قدرة على اكتشاف الغرب والالتحاق بثقافته. وبينما كانت العلمانية الغربية فلسفة للثورة ضد الطبقة السائدة المتحالفة بشكل أو بآخر مع الكنيسة، ووعاءً لأفكار التحرر والمساواة والأخوة والعدالة والمواطنية والقومية، جاءت العلمانية العربية هنا كوسيلة لتقوية النظام السياسي القائم وتدعيم الطبقة المسيطرة التي أرادت أن تستفيد من علوم الغرب الحديثة لتنعش نظامها اقتصادياً وسياسياً. وكانت كتقاليد وممارسات ولغة تفاهم ووعي من نمط جديد، وسيلةً لعزل الغالبية الشعبية عن السلطة والسياسة.

بالإضافة إلى ذلك، ارتبطت الفلسفة العلمانية بظاهرتين أساسيتين سيكون لهما تأثير كبير على طبيعة انتشار هذه الفلسفة على الفئات الاجتماعية المختلفة وعلى الطوائف المختلفة. وقد لعب ذلك دوراً كبيراً في تحويلها من فلسفة نشوء القومية الدهرية إلى فلسفة تحليل للروابط الذاتية الداخلية والمحلية ولتغذية الانقسامات الطائفية في البلاد العربية.

الظاهرة الأولى هي التوسع الغربي والسيطرة والاستعمار. وقد استخدم المستعمرون الإنكليز والفرنسيون المدرسة الحديثة العصرية والدعوات الفلسفية العلمانية وسيلة لتمكين سيطرتهم على البلاد المفتوحة وتدعيم نفوذهم. وكتاب جمال الدين الأفغاني المسمى: «الرد على الدهريين» مكرّس لنقد المدرسة الطبيعية التي أنشأها الإنكليز في الهند لبثّ الدعوة تحت ستار الإصلاح الإسلامي للعلمانية. وفي جميع البلدان التي حاولت الدول الاستعمارية أن تسيطر عليها كلياً جاءت الدعوة ضد الإسلام كوسيلة لضرب الذاتية الثقافية للجماعة لإفقادها عصبية التضامن والتكاتف والتآلف ضد السلطة الأجنبية وإفقادها ثقتها بنفسها وتميزها الذاتي وتسهيل هضمها واحتوائها. وهذا ما أعطى للإسلام وللعودة للتقاليد والتمسك بالأصول معنى جديداً سياسياً وقومياً ما زالت آثاره باقية حتى الآن في مختلف الحركات الإسلامية.

لكن في الوقت ذاته الذي كانت تتمسك فيه الجماعات الإسلامية بالدين للدفاع عن نفسها وتعبئة صفوفها ضد التسلط الأجنبي، كان يدخل في الوعي

الإسلامي شيئاً فشيئاً، وتحت تأثير الهزائم المتواصلة، الشعور بالضعف والعجز وعدم الثقة بالذات. وشعور المستضعفين هذا على الساحة الدولية يعادل شعور المستضعفين من الأقليات على الساحة المحلية. ويزيد من هذا الشعور تعقيداً ذكريات الأمجاد الإسلامية التليدة التي كانت ترجع دائماً في الثقافة الإسلامية إلى التمسك بالدين وبالعودة إلى النص القرآني لرأب الصدع وتحقيق الوحدة والاستقرار.

وبمعنى آخر، كان وراء المسلمين تاريخ ما زال حياً في الأذهان شديد الاختلاف عن التاريخ الحديث الغربي الذي دخلوا فيه دون أية فكرة سابقة أو معرفة بقوانينه ووقائعه ومسائله الأساسية. وفي الوقت الذي كانوا يؤكدون فيه على هويتهم الإسلامية لخوض الصراع ضد الأجنبي، كانوا ينكرونها في الممارسة العملية ويُفقدون الثقة بها ويُعظمون في سرهم منجزات وثقافات وذاتيات الشعوب الغربية المسيطرة.

وبهذا كانت الذاتية الثقافية تتحول إلى رموز شكلية وودائع يثير المساس بها أو تغييرها هيجانات سريعة وردود أفعال عنيفة. وأصبح هذا التمسك الشكلي المبالغ فيه بالذاتية يعكس في الواقع العجز عن تطوير ثقافتهم الخاصة وقيمهم وإغنائها. وكان ذلك يخيف المصلحين منهم ويدفعهم إلى التمسك بالشكليات. هكذا أضاعت الهوية الذاتية أيضاً جوهرها وحركتها الداخلية المؤدية إلى الوطنية والعصبية. أصبحت الذاتية واهيةً كالزينة التي تخفي تحتها الفراغ الكامل.

وقد خلق هذا الوضع نوعاً من الانسداد في الوعي العربي الإسلامي الذي يرفض تطوير القديم خوفاً عليه، ويقف حائراً أمام المعطى الأجنبي الذي يخاف منه. ومن هذا الانسداد سيتغذى التعصب بالمعنى السلبي للكلمة، أي معارضة الآخر بالرفض المحض والسلبية واستخدام الهيجان مكان التأمل والتفكير والحوار الذي ميّز العقود الأولى لليقظة. هذا التعصيب الفكري هو اليوم صفة مميزة للإنسداد العقلي.

وبقدر ما ارتبطت العلمانية بالسلطة، هذه السلطة التي بقدر علمانيتها كانت ترتبط أيضاً بالأجنبي، نزلت النزعة الدينية إلى المعارضة. وبقدر ما ارتفعت

الأوساط الاجتماعية التي تتبنى العلمانية في المرتبة الطبقية، نزل الدين الذي كان حامي السلطة في الماضي ضد الهرطقات العامية إلى الشارع الشعبي. لكن هذه المعارضة ستبقى سلبية عنيدة وقاصرة معاً بسبب فقدانها لنظرية حيّة ومتجددة تستجيب لمتطلّبات العصر والصراع الاجتماعي الحديث. ولم تنجح إلا في إيران وتجاه سلطة زمنية من النمط ذاته: مغلقة، جامدة ومتيبِّسة، قمعية وقهرية عاجزة عن المناورة والصراع. نجحت المقاومة الدينية الإيرانية الشعبية بقوة العَدد والعناد والصلابة، ولم تستخدم في تكتيكاتها الرماح لكنها عملت كمدحلة ثقيلة وصلبة تسحق بضخامتها كل من يقف في طريقها، ميدانها كل شوارع المدن الإيرانية ومراهنتها كلية ومطلقة. كانت إيران الحالة القصوى للنموذج الذي يسود كل البلاد الإسلامية: الدولة العلمانية المتعاملة مع الغرب، المستبدة حتى النهاية، المعادية مطلقاً للشعب والمجسّدة لمصالح عصبة ضيقة قليلة القيمة والهيبة والعقل، شديدة التعصب للنظرية العرقية القومية وللتاريخ الماضي الماقبل إسلامي، والشارع الفقير من العامة، الإسلامي الصميم، المعزول مطلقاً والمدفوع إلى الانتحار ثقافياً وسياسياً واقتصادياً. أي كانت الأقلية الاجتماعية هي الأغلبية في الحكم والسلطة بينما كانت الأغلبية الاجتماعية قد تحولت بالقوة إلى أقلية ثقافياً بسبب معاداة السلطة للدين ونشر النزعة الآرية الفارسية والعداء للعرب رمز الدعوة الإسلامية، وسياسياً بسبب فرض ديكتاتورية مطلقة وسوداء لم يعرف لها التاريخ مثيلاً، لا سند لها إلا العنف والاغتيال والتجسس والملاحقة والحرب الوقائية والمعلنة ضد كل الشعب الإيراني.

هكذا جاءت المقاومة الدينية انفجاراً، وجاءت الثورة السياسية تديناً، والتحرر إسلامياً، والسلبية إنجازاً، وأمكن لدين الزوايا العريق أن ينتصر على علم الحضارة الأمريكية الحديث.

هذا النموذج ينطبق إلى هذا الحد أو ذاك على جميع الدول الإسلامية القائمة. لا شك أن هناك ظروفاً مختلفة وصوراً مختلفة أيضاً تتغير حسبها الخطة الأصلية. فقد يكون هذا الحكم أكثر أو أقل علمانية تعصبية، أكثر أو أقل ارتباطاً بالأجنبي، أشد أو أضعف استبداداً، لكن المقاومة الدينية موجودة دائماً، تكون

كامنة أحياناً وفاعلة أحياناً أخرى، لكنها تمثل دائماً قوة رفض مستعدة في َس لحظة للبروز والاشتعال، وهذا بغض النظر عن إمكانات انتصارها. ونجاحها غالباً ما يكون أصعب من هزيمتها، لكنها تبقى حركة مطالبة مستمرة بشرعية ضائعة، هي شرعية وجود قبل أن تكون شرعية سلطة.

والآن ليس من الضروري أن تتكرر ثانية الموجة الإيرانية، بل بالعكس إن انتصار الثورة الإيرانية قد غير ظروف الثورة السياسية في المنطقة. ومنذ الآن ستأخذ المنظمات السياسية للمعارضة درساً من إيران فتعيد للدين اعتباره كي تحتوي من جديد المقاومة الدينية. لكن على برامج هذه الحركات السياسية وصحتها وصدقها يتوقف مصير هذه المقاومة: اندماجها في مقاومة أعلى سياسية عامة وشفافة، أو خروجها من جديد إلى دائرة الرفض السلبي.

أما الظاهرة الثانية، فهي ارتباط الدعوة العلمانية بالحداثة والتطور والحضارة. فالحضارة علمية في وسائل تحقيقها وتقنياتها، أو هكذا فُهمت من قبل الغربيين والشرقيين على السواء، وهي علمانية من حيث نظامها الاجتماعي. ومن شأن هذا أن يُدخل البلبلة في أذهان العرب الذين لا يعادل تمسكهم بهويتهم المتمحورة بشكل عام حول الدين، إسلامياً كان أم مسيحياً شرقياً، إلا عطشهم الشديد للتقدم العلمي والحضاري لمواكبة العصر واستعادة مجد أجدادهم. وقد أثارت هذه المسألة الكثير من عدم الانسجام في مواقف وأقوال مثقفيهم وأعطت حلولاً أصيلة لكنها نادراً ما كانت عملية. فانقاذ ماء الوجه بالكشف عن أصول العلم في التراث لا يخفف من وطأة انتشار «الجهل» ولا يزيل بنية ثقافية كاملة أيديولوجية مستندة هي ذاتها إلى شبكة من العلاقات الاجتماعية وروابط السلطة، لذلك كان الاتجاه عميقاً للالتفاف على التراث وعلى مسألة الهوية بقصد تسريع عملية التحديث العلمي والسياسي.

لكن هذا التحديث وصل أيضاً إلى طرق مسدودة. فالتحديث العلمي الذي بدأ منذ منتصف القرن التاسع عشر في الامبراطورية العثمانية وفي مصر محمد علي، إذا أمكن أن يفتح الطريق أمام بناء مدارس جديدة ونشر العلوم والمعارف الغربية الحديثة، إلا أنه ظل عاجزاً عن أن ينشر روحاً فلسفية جديدة، أي قيماً

عقلية جديدة قوية وصلبة بما فيه الكفاية حتى تنقض الأيديولوجية السائدة وتعيد صياغة عناصرها المفككة في أيديولوجية جديدة دهرية مضموناً. وزاد في صعوبة ذلك أن مثل هذه الأيديولوجية كانت مرتبطة بالتوسع الغربي وكانت تتلقى بسبب ذلك نقداً عنيفاً موجهاً من قبل أولئك الذين ينادون بالتحديث ذاتهم، من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. ولم يكن من الممكن إذن استبدال العقلانية التقليدية المتبلورة في الإنسانية الإسلامية وقيمها الدينية، بعقلانية حديثة قائمة منذ لوك وفولتير على فكرة الحرية الفردية والانسجام الطبيعي.

هكذا بقيت الفلسفة الدينية، أو العاطفة الدينية المتمسكة بالقسر الشرعي وتطبيق النصوص والسنة، هي السند الأساسي للتماسك القومي النسبي للجماعة، قاعدة كل مقاومة للتسلط الأجنبي. ولم تستطع فكرة الحرية الفردية والإنسانية المادية أن تشق طريقها أبداً، كفلسفة شعبية، أي مسيطرة وموجِّهة للسلوك الإنساني في العالم العربي. وبقيت الحضارة تعني على هذا المستوى إذن النقل الذرائعي للمعلومات والمعارف المفيدة في هذا الميدان أو ذاك، وفي هذه الحقبة أو تلك. وبالرغم من أن حجم هذه العلوم العصرية وسعتها قد زادا مئات المرات تأثيراً على مجرى الاقتصاد والمعرفة، إلا أن نبعها قد ظل خارجياً، ولم يتولد أبداً العقل، أي الترابط المفهومي الخاص الفردي والجماعي، الذي يتيح انتاجاً مستمراً ومحلياً لهذه المعارف. وهنا كان للصعيد السياسي تأثيره الحاسم. فلا يمكن تغيير العقل دون تغيير علاقات القوى والمرتبية الاجتماعية. فنظام المعرفة هو التعبير الخاص لنظام السلطة وأداة صيانته وتطويره.

وهكذا تم الانتقال إلى فكرة التحديث السياسي. والتحديث السياسي يتجسد في الدهرية التي تقوم على مبدأ فصل السلطة الزمنية عن السلطة الدينية. وهنا كانت المشكلة الحقيقية التي ما زال يتخبط فيها المجتمع العربي والإسلامي حتى اليوم. ولا تثير قضية الفصل هذه مسألة التحالفات وعلاقات القوى المحلية فقط بسبب إعادة تنظيم المرتبية الاجتماعية ومواقع الطبقات والفئات والنخب التي يفترضها هذا الفصل، ولكنها تثير أكثر من ذلك مسألة ميزان القوى الخارجي. فأي أزمة داخلية تكون مرتبطة بإضعاف موقع الدولة وتعريضها لخطر الوقوع في براثن

التوسع الغربي، وبشكل عام دفع الخوف من هذا الخطر الشارع العربي الإسلامي والمسيحي معاً إلى دعم المرتبية الاجتماعية التقليدية ضد النخب الحديثة الراغبة في التحديث العلماني، ووحد كلمة الفئة العليا تجاه التغييرات العنيفة التي طالب بها الثوريون العلمانيون كحل للتخلف والضعف السياسيين.

وهكذا إذن بقيت مسألة العلمانية رهينة مسألة الاستعمار والخوف من السيطرة الأجنبية. ولم تستطع أن تتقدم بعض الخطوات إلا عندما أمكن لبعض الوقت تحقيق التآلف بين مختلف النخب التقليدية والحديثة. لكن في هذه الظروف أعطت العلمانية نتائج معاكسة كلياً لما كان ينتظر منها، أي الديمقراطية والحرية والمساواة. فتحالف النخب التقليدية والحديثة يحمل معه باستمرار الاستبداد والديكتاتورية ويثير ضده إجماعاً شعبياً لم يفتر منذ القرن التاسع عشر. أما الديمقراطية التي حلم بتطبيقها في ظروف الصراع ضد النخبة الحديثة الفريق البيرقراطي التقليدي العثماني أو العربي، فقد جاءت لتؤكد استمرار النظام السلطاني القديم رغم المظاهر الحديثة. هذا ما حصل مع «ديمقراطيات» مصر وسوريا والسودان والمغرب ولبنان والعراق وغيرها من البلدان العربية. لقد كانت «البرلمانات» محشوة برجالات النخبة المحافظة.

وقد أخفقت العلمانية عندما عجزت عن أن تكون وعاء فعالاً، ونمطاً في العلاقات الاجتماعية المنذور لدفع الديمقراطية إلى الأمام، أي إلى توسيع دائرة اتخاذ القرارات الخاصة بالجماعة وزيادة ساحة المسؤولية والمشاركة الشعبية في السلطة. وأدت العلمانية إذن، في شكليها الإصلاحي والجذري إلى تفريخ استبدادية حديثة هي الديكتاتورية السوداء التي سبق فيها اللاتينيون العرب والأفريقيين والآسيويين ضد الاستبداد القديم للدولة اللاقومية القديمة. كانت العلمانية تظهر كفلسفة للديمقراطية وللتحديث السياسي الذي يتيح لأفراد من جميع الأديان الاشتراك المتساوي في السلطة والحكم والثقافة والاقتصاد. وهذا المفهوم الذي يربط بين تحقيق المساواة والقانون وبالتالي المواطنية بمعنى الانتماء إلى أمة، وبين إلغاء الدين عن الدولة، كان في الواقع الوليد الطبيعي لأوروبا الحروب الدينية وللممالك التي كانت تقوم على فكرة أساسية هي أن المبدأ الأول إن لم يكن

الوحيد للجماعة، هو حماية الإيمان الصحيح ونشره ضد الأشكال الأخرى الخاطئة الدينية. وكل ممالك القرون الوسطى الغربية كانت ممالك المسيح التي تقوم فيها السلطة على أساس هذا المبدأ. وبهذا المعنى كانت فكرة الدولة تقف حائلاً دون نشوء وتطور الأمة بالمفهوم الحديث، أي الجماعة التي تنظم نفسها في إطار دولة ليس لخدمة عقيدة معينة، ولكن في سبيل سعادة الجميع وسعادة البشر. ولم يكن تغيير هدف الدولة هذا من خدمة الله إلى خدمة الجماعة أمراً يسير المنال في أوروبا القرون الوسطى. إذ كي يتم هذا الانتقال لا بدّ من سيادة أيديولوجية إضافية تعطي للحياة الدنيا قيمة أساسية إن لم تكن معادلة لقيمة العبادة إلا أنها لا تقل عنها من حيث الأهمية. إن وجود هذه الأيديولوجية الإنسانوية هو وحده الذي يسمح للشعب أن يسأل السلطة عن إنجازاتها في سبيل سعادته، وأن يطالب أيضاً ليس فقط بحقوقه الاجتماعية والدنيوية، ولكن بالسلطة واتخاذ القرار الذي سيؤثر في إنجاز هذه الحقوق. ولهذا فإن المؤرخين السياسيين الغربيين يعودون أثناء دراسة نشوء المفهوم الدهري إلى بداية التسامح الديني في الممالك الغربية. لكن لم يصبح هذا المفهوم سائداً في السياسة الغربية إلا في القرن السابع عشر. ففي فرنسا كان «منشور نانت» Edit de Nante الذي سنّه هنري الرابع في 13 ابريل/نيسان من عام 1598 هو أول من أعلن السماح للبروتستنتيين بحرية ممارسة عبادتهم في فرنسا. لكن لويس الرابع عشر سيتراجع عنه عام 1685 دافعاً البروتستنتيين إلى التشرد، وذلك بالرغم من أن لويس الرابع عشر كان من أكثر الملوك الفرنسيين الذين عملوا لتحديث الدولة الفرنسية.

أما في بريطانيا فقد تم الاعتراف بالحرية الدينية بقرار التسامح عام 1689 للبروتستنتيين الذين لا يمتثلون للكنيسة الإنكليزية، ثم مع الزمن عمّ مفعوله الكاثوليكيين. أما في ألمانيا فقد كانت القطيعة أعنف من ذلك مع فكرة الدولة الدينية على أثر حرب الثلاثين عاماً (1618 ـ 1648). أما في روسيا فلم تتخل الدولة عن مبدأ تجسيدها لدين واحد إلا مع قدوم بطرس الأكبر (1683 ـ 1725)[19]. والثورة

(19) Samuel H. Beer, A.B. Ulam, S.Berger, G. Goldman, Patterns of Government, Random House, N.Y. 1973, P.81.

الفرنسية لعام 1789 هي التي ربطت في الحقيقة بين العلمانية كفلسفة دهرية وبين تكوين الدولة الأمة التي تفترض المساواة في الحقوق والحرية وسيطرة القانون. لكن التقدم في اتجاه الديمقراطية هذه قد سار في كل أوروبا وخارج إطار الفلسفة العلمانية. فمنذ القرن السابع عشر قامت أرستقراطية الـ ويغ (Whig) في انكلترا، وهي مكونة من كبار ملّاك الأرض المنحدرين من الأسر التي حاربت الستيوارت (Stuarts) بتشجيع التجارة وفرض قانون الضرائب ثم بخلق البرلمان والسّير نحو دولة دستورية. وقد بثّت هذه الارستقراطية بالتحالف مع فئات كبار التجار والفئات الأخرى الحاكمة، وباسم ثورة 1688، أفكار الحرية التي لم ينس فولتير ولا منتسكيو مديحها[20].

أما في فرنسا فقد ارتبطت أفكار العلمانية بالديمقراطية نتيجة السياسة المطلقة التي اتبعتها الأرستقراطية الفرنسية بقيادة أسرة البوربون منذ القرن الثامن عشر. وهنا جاءت الديمقراطيبة كثورة سياسية لتتوج التحديث العلماني للدولة الذي بدأت به الأرستقراطية ذاتها قبل أن تتراجع عنه.

وقد كانت الثورة الفرنسية ذاتها عاملاً تاريخياً جديداً فرض على ألمانيا طريقة أخرى للدخول في العصر القومي الحديث. فبسبب التهديد النابليوني اضطرت الارستقراطية الألمانية أن تخضع بسرعة إلى البيرقراطية وتسلّم لها بالقسم الأكبر من سلطتها. وهكذا أمكن لهذه البيرقراطية أن تصادر الثورة السياسية وتقوم خارج إطار أية ديمقراطية ممكنة بتحقيق الوحدة الألمانية والدولة القومية. وقد حافظت هذه البيرقراطية على موقعها القوي في الدولة الألمانية حتى الوقت الراهن، وصادرت الثورة الفكرية العلمانية التي لم تظهر أبداً هنا، بل وجدت تعويضها في الفكرة الألمانية الرومانسية وشبه اللاهوتية للقومية، التي ستظهر بقوة في منتصف القرن العشرين. وشكلت هذه الأيديولوجية أكبر تحدٍ للفكرة العلمانية الديمقراطية والإنسانية التي ازدهرت في فرنسا. ففكرة الدولة المعبرة عن دين واحد تحولت إلى فكرة سيطرة العرق الواحد، أي أن مضمون الأيديولوجية الدينية للدولة قد حافظ

(20) المرجع السابق ص 92 ـ 93.

على نفسه بأن غيّر من شكل تظاهره.

ولن تنتقم الفلسفة العلمانية لنفسها إلا على يد الثورة البلشفية التي دفعت إليها أرستقراطية منحطّة ومفككة ومستعبدة للبيرقراطية الروسية وغير قادرة على الاستمرار في طريق بطرس الأكبر، أو الانفتاح على الطريق البريطاني. وبسبب عجزها عن أن تسير في طريق السلطة المطلقة أو السلطة الديمقراطية كان محتماً عليها التسليم لليعقوبية البلشفية الجديدة. لكن هنا أيضاً جاءت العلمانية القصوى للماركسية المروّسة لتبني الدولة القومية من دون أوهام ديمقراطية أو ليبرالية.

وبعكس ما جرى في أوروبا، خرجت الدولة الإسلامية في القرون الوسطى دولة تعصبية على الصعيد السياسي، أي ميّالة إلى تحديد الحرية الدينية بعد فترة طويلة من التسامح العقلي شمل المذاهب الفلسفية المختلفة المتباينة كلياً مع الاعتقاد الديني. وكانت النخبة التقليدية تعمل من الانعزال الديني، الذي لا يتنافى مع التسامح، سلاحها الخاص لمحاربة النخب الصاعدة. وكانت الكنائس العربية أكثر معاداة للإصلاحات العثمانية السائرة ضمن أفق تدهير الدولة منذ منتصف القرن التاسع عشر، مما كانت عليه الهيئات الدينية الإسلامية، خاصة أن هذه الأخيرة كانت مسايرة إلى حد كبير لما تسنّه السلطة الحاكمة. يضاف إلى ذلك أن فكرة ارتباط الدين بالدولة الشديد العمق في الوعي الشعبي الإسلامي دون شك، قد تبخر منذ فترة طويلة بعد زوال الخلافة ونشوء الصراعات السياسية والدينية المختلفة وظهور السلاطين والسلطنات. وقد حاول الكثير من المفكرين المسلمين القدماء أن يفرقوا بين الخلافة والسلطنة، على أساس استلهام الأولى لشرعيتها من تطبيقها للشريعة الإسلامية، بينما لا تقوم شرعية الثانية إلا على مبدأ الغلبة والقوة. وقد اعترف الكثيرون منهم، في سبيل حماية الملّة أي الأمة وصيانة وحدتها بضرورة التوصية بإطاعة السلطان حتى لو لم يكن متمسكاً بالشريعة ومطبقاً لها. وهذا الانشقاق في الوعي السياسي الإسلامي هو الذي أدى إلى تحويل الحقبة الراشدية إلى حقبة مثالية، لم تحتفظ بتأثيرها العميق في الذهن إلا لأنها أصبحت رمزاً مثالياً يتعارض مع الواقع المعاش ويعكس الطموح الميتافيزيقي إلى الوحدة الضائعة للدين والدنيا.

ولم تكن الجماعة الإسلامية بشكل عام في بداية القرون الوسيطة بحاجة إلى تأكيد فلسفي مادي جديد لتخرج من عبودية نَـذْرِ نفسها للعبادة وللحياة الآخرة. فالتأكيد على السعادة في الحياة الدنيا، وضرورة الموازنة بين حاجات الروح وحاجات الجسد يضغط على المسلم في كل الميادين الدينية، من قراءته لسيرة الرسول إلى استعادته لتاريخ المسلمين من قيادات عسكرية وسياسية إلى فلاسفة وعلماء وحكماء.. الخ.. ويبدأ التأكيد على أهمية الجانب الدنيوي منذ أن يعلن محمد أنه بشرٌ مثله مثل الآخرين، لا يختلف عنهم إلا فيما يوحى به إليه. والحديث المنقول عنه على أثر حادثة رُوي له فيها أن فلاناً يصوم النهار ويقوم الليل.. الخ. أجاب: «أما أنا فآكل وأشرب وآتي النساء. فمن رغب عن سنّتي فليس مني» ذو معنى بليغ. وانه لمن الملفت للنظر أن أحداً من القادة المسلمين الكبار من خالد بن الوليد إلى عقبة بن نافع وغيرهما كثير لم يتحول إلى قديس في الوعي الشعبي، كما هو الحال في الغرب. وأقل من ذلك بكثير الحكام والسلاطين الذين احتفظوا ببعض الذكر الحميد. وإذا استثنينا الخلفاء الراشدين الذين لا يخلو الأمر ممن يشكك في ورع بعضهم ثم عمر بن عبدالعزيز، لم يحظ الأمراء العرب أو المسلمون بتقدير كبير. والقصص التي تروى عنهم، من معاوية حتى هارون الرشيد والمأمون تجعلهم بالأحرى رجالاً عظماء دون شك لكن شديدو التعلق في الوقت ذاته بحياتهم الدنيوية وسعادتهم المادية والجسدية. وقد ظل صلاح الدين الأيوبي، رمز الانتصار في صراع تاريخي أخذ إلى حد كبير طابعاً دينياً، قديساً في نظر معاصريه من الغربيين أكثر بكثير مما هو عليه اليوم في نظر العرب أو المسلمين. ولم يطمح في يوم من الأيام حاكم عربي إلى أن يرقى إلى منصب أعلى من منصب الحكمة والعدل.

هذا الجانب الدنيوي والدهري من الثقافة والتاريخ العربيين لم تحلل آثاره بعد على مجرى التطور الحديث. وربما كان ذلك أحد أسباب بروز العلمانية الغربية هنا، ليس كفلسفة مادية أساساً ولكن كفلسفة للديمقراطية والعدل، أو بالأحرى كعقيدة نضال النخبة الجديدة في سبيل استلام السلطة وبناء دولتها الحديثة على مقاسها.

والآن مع العودة بالذهن قليلاً إلى الوراء، نميل إلى الاعتقاد أكثر من قبل أن

ضعف النظام الإسلامي الذي كان قائماً منذ القرن الثامن عشر، كان في فقدانه لجانبه الديني الأخلاقي والمعنوي وليس بسبب تدينه في عالم حديث قائم على العلاقات المادية. لكن دنيويته كانت وضيعة ودنية بشكل لم تكن تستطيع أن تقدم أية فلسفة لحياة جديدة منسجمة مع العصر الراهن. ولم يكن شعور الجمهور العام بالعزلة والاستبداد والضيق نتيجة لتطبيق قواعد دينية من قبل سلطة مجسِّدة لسلطة إلهية، لكن بالعكس من ذلك، بسبب فقدان مثل هذا التطبيق الذي انعكس في تحلّل الإدارة والسلطة والجيش والمسؤولية وسيادة التجارة والمنفعة الفردية والسرقة والتبذير السلطاني والتهتك حتى في الأوساط الدينية العليا، كما يصفها رجال ذلك العصر. وهكذا لم تكن المشاعر الدافعة إلى التمسك بالدين لدى الجمهور ذات صبغة قرن أوسطوية تهدف إلى عودة المثال المسيحي للدولة التي تضع نفسها في خدمة الإله ضد المثال الدنيوي الإنساني الراغب في تحقيق السعادة الأرضية، بل كانت دعوة إلى تحقيق هذه السعادة ومطالبة بالإصلاح والعدل.

وهكذا نجد أنفسنا هنا في مناخ ثقافي كلي الاختلاف عن المناخ الثقافي الأوروبي حين بدأت التحولات القومية والصناعية والعلمية. وهذا هو معنى التراث. وليس للكتب الصفراء المعاد نشرها من قيمة إلا فيما تستطيع أن تنيره من جوانب هذا المناخ الثقافي الخاص. أما إعادة ترجمتها للبرهان على وجود الغرب في الشرق أو العكس، فليس له أي معنى غير الاستجابة لعقدة المَحْوَرَة الأوروبية التي ورثناها عن الثقافة الغربية ذاتها.

جاء فصل الدين عن الدولة في البلاد الإسلامية إذن على يدي الدولة ذاتها قبل أن تتبناه النخب المحلية الحديثة وتدفع بجوانبه الفلسفية. وظهر لهذا السبب أيضاً كاستمرار وتطوير لسياسة فصل الجمهور المتزايد عن السلطة وتحرير يد الدولة من سلطة الدين، آخر مرجع شعبي ووسيلة الضغط الوحيد بيد المعدمين من السلطة والعلم.

وإذا كانت العلمانية لم تأت بالديمقراطية في كل الدول الأوروبية، ولا في الدول العربية أيضاً، إلا أنها حملت معها بشكل عام شرعيتها عندما جعلت من الحرية الفكرية والدينية والسياسية وسيلة لتوحيد الأمة وخلق المواطنية. وبقدر ما

ساعد تكوين الأمة على النهوض الاقتصادي العام الفردي والحكومي في البلاد الأوروبية، تأكدت العلمانية كممارسة قانونية وديمقراطية وتحوّلت إلى فلسفة باطنة أو ظاهرة هي التي تسير الدولة الحديثة. وبهذا أصبحت الدولة الحديثة هذه ملك مواطنيها الذين يقررون حسب الأغلبية وجهة سيرها وقوانينها، بما في ذلك ربما عودتها إلى دولة دينية من نوع جديد، أي دولة عرقية صافية[21]. لكن لم تستطع في البلاد العربية لا أن تكون ضمانة للديمقراطية السياسية، أي رافعةً للثورة السياسية كما كانت في فرنسا القرن الثامن عشر، ولا رافعةً لتكوين الدولة الواحدة والأمة كما كانت في ألمانيا. وعندما بدأت تفرش ظلها على العالم العربي جاءت إما لتغطي سيادة إمبراطورية جامعة لمختلف القوميات، أو لتخلق أمبراطورية جديدة، أو لتكرس تقسيمات رسمها ونفذها مندوبو الدول الكبرى.

ليس من الضروري إذن وجود فلسفة علمانية ونجاحها حتى تتحقق الديمقراطية، ولا العكس أيضاً، فليس بينهما علاقة وجوب. كما أنه ليس من الضروري أيضاً لقيام الأمة وتوحيد الدولة وجود فلسفة علمانية خاصة. لكن هذا لا يعني أن الديمقراطية الحديثة والأمة العصرية، بمعنى المواطنية الواحدة لجميع السكان تقوم بالدين، ولا تستدعي التغيير الفكري والبنيوي، بل يعني أن هذا التغيير له قوانين أخرى مرتبطة مباشرة بالصراع على السلطة، الذي يشمل أيضاً الصراع الفكري. والعلمانية ومصيرها السياسي يبيّنان المشروع الحقيقي والمصير التاريخي للنخبة العربية الحديثة التي بقيت على هامش سلطة الدولة، لا تناضل

(21) هناك حتى في الدولة الحديثة التمثيلية بدون شك وسائل غير سياسية تستعملها النخبة الحاكمة أو الطبقة السياسية لتعطل نسبياً مفعول قانون صعود الأغلبية للسلطة، ومن أهم هذه الوسائل طبيعة التمثيل نفسه الذي يرهن مصير الأفراد بين يدي طبقة سياسية. وهناك بالإضافة إلى ذلك اللعب الانتخابية المختلفة والضغوط الفكرية والسياسية والاقتصادية. لكن حتى في هذه الدولة التمثيلية النسبية سينهار التسامح الفكري والسياسي بسرعة لو أن النخبة الحاكمة استطاعت بوسيلة من الوسائل أن تبطل مفعول قانون التغيير السياسي عن طريق الانتخاب، إذ سيحصل عندئذ الانسداد الذي يقود إلى الانفكاك في النظام القائم، وإلى الصراع الذي يتجاوز الدولة ومؤسساتها الرسمية ويتمفصل مع مؤسسات أخرى قديمة أو حديثة لم تكن تلعب دوراً كبيراً في الممارسة السياسية الرسمية.

ضد التيار وإنما معه، ولا تسير باتجاه الجمهور وإنما بعكسه كي لا تحصد في النهاية إلا تبخرها السياسي والفكري وزوالها.

ليس هناك في العالم كله اليوم أنظمة أكثر دهريةً في الممارسة والعقيدة من الأنظمة العربية. فليس هناك نظام يعتبر أن هدفه هو رفعة الإسلام، أو حتى اليوم رفعة العروبة، وفرض الدين الصحيح والقومية الصحيحة ليبرّىء ذمته تجاه الله أو التاريخ في اليوم الآخر أو أمام الأجيال القادمة، ويعمل على هذا الأساس، بما في ذلك الدول التي تعتبر الإسلام قانونها. لكن الدهرية المدفوعة إلى أقصاها بقدر ما يزداد فقدانها للفلسفة الإنسانوية التي تعمل فيها كمحرك مثالي وأخلاقي يحل محل المحرك الديني، تزداد خِسّةً وضَعَةً وتتحول من فلسفة بنّاءة للحرية والجماعة إلى فلسفة للانتهازية والوصولية والانتفاع والفساد والانحلال والاستسلام للأهواء. وليس بين الدنيوي والدنيّ إلا خطوة واحدة، وهذه الخطوة ذات نتائج كبيرة. فبسبب النضالات العنيدة في سبيل الحرية والمساواة والعدالة أخذت العلمانية شرعيتها كموجِّه فلسفي للدولة وللأمة. لكنها عندما تصبح إضفاءً للشرعية على الاستبداد والظلم واللامساواة والانعزال تتحول إلى سلطة تقارب العداء للأمة والاستفزاز للجماعة. ومع ذلك، وكما أنه ليس هناك مخرج علماني ليس هناك أيضاً مخرج ديني، وليس هناك مخرج عقلي. ولهذا أيضاً بقدر ما يزداد الطابع الدهري للدولة يزداد الطابع الطائفي للأمة والسلطة. والملوك والسلاطين الأكثر دهرية في حقيقة نفوسهم وفي ممارستهم هم الأكثر ميلاً للاستسلام، في السياسة، للأهواء الطائفية. فالمثالية وروحها الدينية المطرودة، كروح شريرة من الدولة، لا تلجأ إلى الشعب إلا كي تعد تحوّلها المقبل وتقمّصها الشيطاني من قبل السلطة. وهكذا تجد الأمة المشدودة بين دولة المتفوقين وحقارة الهابطين وحدتها التاريخية المحتاجة دائماً إلى تأكيد في الحروب الطائفية والنزاعات المحلية. لكن الجسد الذي يثقل على الروح ويعذبها في سجنه يصبح هو ذاته شرطاً لتحررها، وهي بحاجة إليه كما هو بحاجة إليها. والخلاص لهذه الأمة الصوفية الفظيعة التي لا تكفّ عن استعادة بِكارتها وفقدانها، في تاريخ آخر، هو دون شك ما وراء التاريخ الراهن: تاريخ الأيديولوجية.

هكذا يمكن القول أن الأفكار ذاتها التي قادت أوروبا من التعصب إلى

التسامح، ومن سيطرة الدين إلى الدولة، قد كان لها عندنا مفعول معاكس. فتحت تأثير العقلانية الحديثة تمّ انغلاق الوعي وتم التقوقع السحري، والخرافي، وتحت تأثير العلمانية والدولة العصرية ضاع التسامح الديني وشاعت سيطرة الطائفية وتحللت العصبية، كل عصبية. ذلك أن هذا التحديث كان يعني أساساً الفصل الحقيقي بين من هم فوق ومن هم تحت. وكلما زاد تطور الدولة الحديثة حجماً وتقنيةً نقص نفوذها وضاعت سيادتها، وكلما نمت الطبقة العصرية ضاقت حجماً وزادت سلطة. وبشكل عام أصبح هنا قانون جديد للاقتراب من السلطة والابتعاد عنها، وذلك مهما كانت النيّات، هو قانون التغريب والاغتراب. فكلما نقص الطابع العصري الغربي للفئات الاجتماعية بعدت عن السلطة. وهذا وضع موضوعي يفرض نفسه من خلال ضرورات تسيير الدولة والإدارة والاقتصاد.. الخ.. وثورة العامة مضطرة إذن أن تخون ذاتها منذ اللحظة التي تنتصر فيها مصلحة السلطة لأصحابها. من هنا يسير النظام إلى تكوين سلطتين؛ سلطة الدولة وسلطة الدين. الأولى في القمة والثانية في القاعدة. والصراع بين هاتين السلطتين هو الذي يحدد الصراع ضد الأديان المختلفة أو الأقليات. وهكذا تحولت هنا الأغلبية الاجتماعية إلى أقلية سياسية وهي مضطرة في هذا النظام السياسي العام أن تبقى أقلية، أي هامشية بالنسبة لاتخاذ القرار وممارسة السلطة الفعلية[22].

(22) لا بد هنا من التمييز بين العلمانية كفلسفة حديثة متعارضة مع اللاهوت ومكونة للقيم التي يقوم عليها النظام الحديث، نظام الدولة القومية، أو دولة الأمة وحرية الفكر والاعتقاد، عن العلمانية كحركة سياسية جوهرها مناهضة الدين والكنيسة. إن فكرة القانون الطبيعي الذي يسير المجتمع والكون معاً الذي ظهر منذ القرن الثامن عشر ودفع إلى البحث عن عِلل الأشياء في العالم الواقعي المعاش، وليس في علل من طبيعة إلهية، هو قاعدة تطور الفلسفة العلمانية الحديثة وقيم العصر. ولم يتم استغلال هذه الفلسفة في المعركة السياسية والاجتماعية إلا في حالات معينة، كما في فرنسا أثناء الثورة، عندما كانت الكنيسة مستمرة في دعم النظام القائم التقليدي الأرستقراطي. أما في الحالات التي أمكن فيها نشوء الأمة والسلطة الدستورية «الطبيعية» دون صعوبات كبرى، فلم يحصل أي صراع عميق بين العلم والإيمان، ولم تظهر أية صورة من صورة اليعقوبية العنيفة المعادية للدين. وهدف هذا التمييز هو الفصل النظري بين الفلسفة العلمية والعلمانية وبين مسألة تكوين الأمة أو تأسيس الديمقراطية والدستور. فالأولى ترجع إلى تطور في المعرفة الإنسانية والتي تتضمن مع ذلك =

وهذا التحول هو الذي يفسّر تطور العلاقات بين هـذه الأغلبية وبين الـطوائف المختلفة داخلها.

بـاختصار، إن الخلط بين الـدين والطائفيـة هو الـذي يجعل من الصعب فهم الأحداث السياسية التي يمر بها العالم العربي. وهذا الخلط مقصود عادة، لأن حياة الطائفية، أي الاستخدام السياسي للدين، قائمة عليه.

لنقل منذ البدء أن الطائفية هي الوليـد غير الشـرعي للدهريـة، أي للانفصـال الـطبيعي للدين عن الدولـة. إذ لو كـانت الدولـة دينيـة بـالمعنى التقليـدي للكلمـة لفرضت الطائفة الكبرى دينها على غيرها ولكانت مسألة الأقليـات فقد حُلّت مبـدئياً لا عملياً. وخضوع الدين للسياسة هو الشـرط الأول للدهريـة منذ ميكيـافيللي الذي أوصى أميـره أن لا ينسى أهميـة هـذا العـامـل في الصـراع على السلطة. ذلـك أن إخضاع الدين للسياسة يعني استخدام ما تبقى من العصبية الماضية في سبيل تحقيق أهداف مادية دنيوية لا علاقة لها بالدين، أو بـرفع سمعـة هذا المـذهب أو ذاك، أو تـأكيد سلطة الله هنـا أو هناك، والحـروب الدينيـة هي تلك التي تنـدلـع لا لتحقيق أهداف دنيويـة كتغيير رئيس الـدولة أو المجلس النيـابي، ولكن لتحقيق سيادة دعـوة دينية. وهذا النوع من الحروب أو النزاعات ليس له وجود في العالم العربي اليـوم، أو على الأقل لم يوجد حتى الآن، وهذا لا يعني أنه لن يوجد.

= الكثير من النقائص، لكنها تعكس قفزة في الوعي الإنساني، أما الثانية فهي قضية إجتمـاعية خاصة بتوازن القوى وبتأكيد وجود الشعب في المسرح السياسي. وقد يكون الدين عاملاً من عوامل تغيير ميزان القوى الاجتماعي ودفاعاً للديمقـراطية كمـا يمكن أن يلعب دوراً معاكسـاً لـذلك. وفي العـالم العربي حيث لم تـظهر العلمـانية إلا كـدعوة دهـرية سيـاسية متمثلة في معاداة الدين، عكست هذه الحركة بالأحرى رغبة النخبة في تضييق الساحة السياسيـة وتأمين ميزان قوى اجتمـاعي يخدم ظهـور سلطة مطلقـة تعسفية أكثر من يعاني منهـا الآن المثقفون أنفسهم. والدليل على أن العلمانية بقيت عقيدة صراع سياسي وليس موقفاً فلسفياً من العالم يرفد الجماعة العربية بقوة جديـدة فكريـة ونظريـة، هـو مـا نلاحـظه من غياب أيـة مجلة أو صحيفـة علمية هـامة في كـل العالم العـربي رغم الحديث المتـواصل عن العلم والعقـلانية والسعي إلى التصنيـع. فهنا يحـل الحديث عن العلم ومـديحه محـل العلم ذاته والممـارسة العلمية ذاتها.

فالحروب الدينية بالمعنى الحرفي للكلمة لها، بالرغم من أهدافها المعلنة الدينية، أهداف اجتماعية وسياسية، تمس إلى حد عميق حاجات الناس ومشكلاتهم. وليس من الضروري أن نفكر أنها تتستّر بستار الدين، لكنها يمكن فعلاً أن تجد في الأيديولوجيا الدينية، أو في نوع من الأيديولوجيا الدينية شكل التعبير المثالي عن أهدافها وصيغة رمزية للتعبئة الجماعية القومية أو ما فوق القومية. والفتوحات الإسلامية كانت في الوقت ذاته فتوحات دينية مدفوعة بقوة الاعتقاد بالحقيقة الإلهية وضرورة نشرها والدفاع عنها، وفتوحات سياسية معبرة عن عنف صَدِّ الجماعة العربية الصاعدة للنفوذ الأجنبي المتاخم لها من ثلاث جهات: الإمبراطورية الفارسية، والبيزنطية، والحبشية، وحماستها للوحدة والتوسع وتأكيد الذات ضد الغير. كما كانت فتوحات اجتماعية تصب في إطار إعادة تعديل النظام الزراعي المتهاوي نحو العبودية والتفسخ الموروث عن الإمبراطوريات السابقة، بتدعيم سلطة الدولة، وتأكيد هيبة القانون والشريعة، وإعادة تنظيم الإدارة ومرافق التجارة والمواصلات العامة، وتحقيق القاعدة العدالية الضرورية لكل اجتماع بشري.

لكن التعبير الديني للحركات السياسية غالباً ما يأتي ليعكس اتساع الحلف الاجتماعي الذي يميز الحركات الكبرى المتعددة الأهداف والمنذورة لقلب موازين تاريخية عظمى. فالانتماء لدينٍ يتجاوز الانتماء المحلي لعائلة أو لعشيرة أو لقوم والانتماء الاجتماعي لطبقة والانتماء السياسي لحلف أو لحزب، ويعلن بذلك منذ البدء طبيعة الأهداف التي يريد تحقيقها، ونوعية وحجم الانقلاب التاريخي الذي يريد أن يحدثه.

ولا تولد الأديان إلا في فترات المخاض الاجتماعي والقلق والنضال الشديدة التي ترهن حياة الأشخاص والجماعات بتحقيق عظائم الأمور وتلهب مشاعرهم بالقيم المعنوية العميقة. وهؤلاء هم الذين يحققون الانتصار الذي يستهلكه ورثتهم ويوظفونه في الميادين العائلية أو الفئوية أو العشائرية أو القومية. وحلف المعاني لا يلبث أن يتحول إلى حلف المصالح. ومصير دعوة الحرية الحديثة والإنسانية المتنوّرة لم يختلف عن ذلك، والديمقراطية الغربية التي نشأت عنها عكست اقتسام

المصالح الـذي مهد السبيـل لتحقيقها دعـاة الحريـة والمساواة والإخـاء، ومات من أجلها في ثورة الحرية آلاف الناس دون أن يفيدوا منها قليلاً أو كثيراً.

وتبدو لنا فكـرة الحريـة اليوم كشعـار شديـد الغموض ومعنـاه غير جليّ. ففي الشرق كما في الغرب، يمتشق القمع حراباً ملونة بدم الحرية، فمنها السياسية ومنها الاقتصادية ومنها الفكرية. والحريـة التي لم تعد تعني شيئاً كثيراً اليـوم على صعيد السياسة اليومية للأنظمة هي التي يسمح بذكرها كل نظام ويستمد شـرعيته منهـا[23]. كذلك كان الدين، كمنبع للقيم الإنسانية والأخلاقية التي لا يمكن لسلطة أن تحظى على الشرعية بدون التقرب منها.

وبقـدر ما تعكس فتـرة ظهور «الأديـان» توسـع الحضارة وتقـدمها وانـطلاقهـا بانطلاق هذه الاندفـاعة المعنـوية المجـردة والصافيـة في مثاليتهـا، تعكس الطائفيـة تدهور الحضـارة وتترجم انحـطاط الأخلاق وانـدثار المعنى. فهنـا لا يظهـر الصراع على المصـالح في شكله الأكثـر جزئيـة ومـاديـة، ولكنـه يحـاول أكثـر من ذلـك أن يستخدم التراث المثالي في سبيل تحقيق أهدافه الخاصة. إنه عكس المثالية تماماً، أي هو المادية الحقيقية والفعليـة التي ليس لها حـدود. لذلـك ترى الأكثـر عنفاً في الحرب الطائفية والأكثر حماساً لها هم أولئك الذين ينكرون الدين بشكل عـام أو لا يمارسونه ولا يعتقدون بـه فعلاً والـذين لا يلعب الدين بشكـل عام أي دور هـام في صيـاغة سلوكهم الحيـاتي اليومي. فهؤلاء ليس لـديهم أوهام كبيـرة ويعرفـون أن مـا يقومون به هو سياسة محض، وأن الـدين ورقة يمكن لعبهـا طالمـا بقي هناك أنـاس حساسون لعقيدتهم الدينية وحريصون على الدفاع عنها.

(23) أصبحت فكرة الحرية والتحرر اليوم مصدراً للقيم المشروعة والملهمة. وكل صـراع اجتماعي أو قومي لا بد أن يبرر نفسه بفكرة الحرية أو الديمقراطية، ولهـذا ظهرت أفكـار الديمقـراطية الاجتماعية وتلك الليبرالية وأخرى محدودة وثالثة مشروطة ورابعة سلطوية في التشيلي، وهذا مصيـر كل عقيـدة ثوريـة، تبدأ نقـدية ومنـاهضـة وتصبـح وسيلة وحجـة لتغـطيـة المصـالح الاجتماعية الجزئية المتعارضة بـالضرورة. وهيمنـة قيم الحريـة في هذا العصـر لا تمنع أنـه سيـظل العصـر الـذي شهـد ومـا زال أقسى أنـواع القمـع والاستعبـاد، الاستعمـاري منـه والداخلي.

فالطائفية هي التعبير السياسي عن المجتمع العصبوي الذي سُدّت فيه قنوات التداول والذي يعاني من نقص الاندماج الذاتي والانصهار، حيث تعيش الجماعات المختلفة بجوار بعضها البعض لكنها تظل ضعيفة التبادل والتواصل فيما بينها. وهي تشكل إلى حد ما الطريقة الخاصة بالتواصل الذي هو ذاته نوع من التواصل الصراعي، في هذا المجتمع المتحلل والفاقد ليس فقط للصعيد الموحّد السياسي أو الأيديولوجي أو الاقتصادي، ولكن أيضاً لكل إجماع على أي مستوى من مستويات البنية الاجتماعية.

وقد جرت العادة على وصف المجتمع التقليدي بالمجتمع العصبوي بسبب بساطة تركيب بنياته وضعف انصهاره الذاتي. وغالباً ما وصف المجتمع العصري الصناعي بالمجتمع المركّب الشديد التكامل والانصهار حيث تزداد شبكة العلاقات الاجتماعية في الشدة والعمق والتعدد. وهذا ناجم عن الدراسات الغربية التي تأخذ المجتمع الغربي الأوروبي كنموذج للدراسة فتقارن بين مجتمع القرون الوسطى الزراعي والمجتمع الصناعي الراهن. والحقيقة أن المجتمع الزراعي كالمجتمع الصناعي، يمكن أن يكون عصبوياً كما يمكن أن يكون شديد التعقيد والترابط. والمجتمع العربي الراهن هو النموذج المثالي الفاقد إلى صعيد موحّد وممركز غير القوة المحضة. وهذا التكوين العصبوي يعكس بشكل عام انحطاط التشكيلة الحضارية بأكملها، وما يعنيه ذلك من تدهور العلاقات الاجتماعية المدنية، وتدهور السلطة المعنوية أو الإمامة الفعلية.

الفصل الثالث

في الجذور التاريخية لانحلال الأمم

VI

الدولة والهيمنة الدولية

إذا كان انفراط عقد الدولة التقليدية وتحلل الروابط الإمبراطورية أمراً طبيعياً من الوجهة التاريخية، فإن ما يشكل مسألة تستحق البحث هو موضوع إعادة تركيب هذا الشتات في كلية اجتماعية جديدة، أي إعادة بناء الدولة التي تستطيع، من منظور العصر الحاضر ومعاييره أن تلمّ شعث المجتمع المنثور. هذه الدولة هي الدولة القومية. وإجهاض الدولة القومية ينقلنا إلى دراسة النظام العالمي، أو ما يمكن أن نطلق عليه اسم الجيوسياسية التاريخية.

ذلك أن الظواهر الكبرى في العالم، وبشكل خاص فيما يسمى بالعالم الثالث، تخضع لإشكالية عالمية، ولا يمكن فهمها دون بلورة هذه الإشكالية. والدولة هي من هذه الظواهر الكبرى. وربما لم تكن هذه القناعة تنطبق على السيرورات الاجتماعية والتاريخية مثل ما تنطبق عليها اليوم، حيث أصبح التداخل بين العوامل الخارجية والعوامل الداخلية حقيقة واضحة وبديهية تنعكس في حياة الأفراد أنفسهم وأنماط سلوكهم واستهلاكهم وتوقعاتهم. بل إن هناك حاجة متزايدة للتدقيق في مفاهيم الداخل والخارج هذه بقدر ما يمكن اليوم الوقوع على دواخل ليست في المحصّلة النهائية إلا ثمرة تقاطع عوامل خارجية متعددة، متعارضة أو متضافرة. والقصد أن الداخل والخارج مفاهيم نسبية تعكس نشوء فضاءات متميزة نسبياً في نطاق شبكة علاقات عالمية واحدة أو سائرة على طريق التوحيد بدرجة

أكبر. وهذا لا يعني تساوي هذه الفضاءات في أهميتها ووزنها وعمق اندماجها وإنما يعني، بالعكس، ارتباط هذه الأهمية ذاتها بالدور الذي تعطيه لها شبكة العلاقات الدولية.

وعندما نتحدث عن إشكالية عالمية، فنحن نتحدث في الواقع عن نظام من العلاقات تحكمه «قوانين» وقوى واحدة أو مترابطة وهو يخضع لمنطق هذه القوى وقوانين توازنها وصراعها. وهذا ما يفرض علينا أن نفتش منذ البداية عن تلك القوى التي تُهَيْكِل هذه الكليّة العالمية وتُخضعها إذن لقانونها. فالنظام لا يتحقق إلا بمراتبية معينة ولا يقوم إلا بتأكيد غلبة عناصر على عناصر أخرى. فالمفهوم الأول المرتبط بالإشكالية العالمية التي نعرضها هو إذن مفهوم الغلبة هذه.

وليس المقصود بالغلبة السيطرة عن طريق القوة لمجموعة من العناصر على مجموعة أخرى، فهذه السيطرة ليست إلا عاملاً من عوامل الغَلَبة. وربما كان العامل الأقوى هو السيطرة الناجمة عن الاعتقاد بتفوق هذه القوة المادية، والمعنوية خاصة، وما يتبعه من الاعتقاد بأن الخضوع لها والانصياع لإرادتها كفيل بجلب الخير والمنافع للطرف الأضعف. وهذا ما نطلق عليه الهيمنة، أي مشروعية القيادة التاريخية. وهو مفهوم استخدمه غرامشي للتمييز داخل إطار الدولة بين عنصريها القسري والإقناعي.

لذلك، عندما نتحدث عن الغلبة العالمية وعلاقتها بتشكيل الدول وتحديد نصيب كل منها من القوة والمنعة والإنجاز، فنحن لا نقصد السيطرة المباشرة لجزء من العالم على جزء آخر، أو لمنطقة على أخرى فقط، وإنما نقصد قبل ذلك آلية هذه السيطرة وروحها الداخلية التي تجعلها ممكنة وقادرة على الاستمرار، سواء كانت هذه السيطرة نابعة من استخدام العنف، أي ناجمة عن التفوق في إنتاج القوة المادية، أو ناشئة عن دينامية الجذب التي تتمتع بها الدول أو المدنيات أو الجماعات التي أثبتت أو يعتقد أنها أثبتت تفوقاً معنوياً قياساً بلائحة القيم الإنسانية الكونية المشتركة والمتعارف عليها. فهذه الهيمنة هي التي تعطي للطرف الأقوى زمام المبادرة التاريخية وتجعله مؤهلاً أي قادراً ومرشحاً معاً، لتحقيق نظام العالم، أي على إضفاء نوع من النظام، ووتائر التقدم والاتساق والتوازن والترتيب عليه من

خلال ترتيب القوى وهيكلتها وتقسيمها، أعني القوى التي يتشكل منها هـذا العالم، سـواء كانت جماعات أو شعـوباً أو طبقـات أو قبائـل أو دولاً. ولا ينبغي أن نذهب بعيداً لفهم هذه العمليـة. فعالمنـا الراهن يعيش منـذ قرنين مـرحلة إعادة النـظر في المبـادىء التي تنظّم بهـا المجتمعات نفسهـا وحياتهـا الجماعيـة، وذلك على ضـوء المبادىء الجديـدة أو التي اعتُقد أنهـا جديـدة، مثل الـدولة القـومية والـديمقراطيـة والاقتصاد الصناعي والثورة العلمية والتكنولوجية والمبادىء المـوضوعيـة والعلمية.. إلى غير ذلك. وهو إذ يقوم بذلك فإنما يسعى إلى التكيّف مـع المعطيـات العالميـة الجـديدة، أي مـع نظام العـالم الجديـد. والجماعـات التي تستطيـع أن تستـوعب وتستبـطن بالفعـل قـوانين هـذا النـظام، هي المؤهلة لأن تنتـزع جـزءاً من المبـادرة التاريخية النابعة منه، وأن تكون ذات سياسة وذات تأثير ومصداقية. أمـا الجماعـات التي تخفق في فهم حقيقة هذا النظام العميقة بمـا هو نـظام قوّة ونـظام هيمنة معـاً، وتكتفي بـالتمسك بـالقشور والمـظاهر، فـإنهـا تتحـول بـالضـرورة إلى أداة في يـد أصحاب المبادرة من أجل تحقيق هذا التنـظيم، وإن القرارات التي تتعلق بمصيـرها تؤخذ بالضرورة خارجها، أي في عين المجال الذي تخضع لـه وتشكل جـزءاً تابعـاً إليه.

تـرتبط الهيمنة إذن بـالقوة المعنـوية التي تتمتـع بها تشكيلة حضـارية مقـارَنـةً بالتشكيلات الأخرى، فتعطي لسيطرتها المادية نوعاً من الشـرعية التـاريخية فتصبـح معقولة، أي متّسقة مع منطق العلاقات بين الأمم والدول، حتى لو لم تصبح مقبـولة من الجميع. وليس هناك من شك في أن الدول الصناعية الكبرى لم تعد قادرة اليوم أن تضمن بقـوتها المـادية المحضـة كما كـانت تفعـل في السـابق، سيـطرتهـا على شعـوب العـالم الثـالث التي امتصّت، خـلال أكثـر من قـرن إلى الآن، الصـدمـة الاستعمارية، واكتسبت بفضلها مناعةً ووعياً جديدين. ولكن انصيـاع هذه الشعـوب لها، رغم التمرد عليها وعبره، نابع من الاعتقاد بأن التعامل معهـا وتوثيق العـلاقات بهـا يشكـلان ضـرورة لا بـد منهـا لتحقيق التقـدم والانـدراج في نـظام الحضـارة الحـديث. وإن خوفهـا من أن يؤدي قطع العـلاقـات مـع هـذه الـدول الكبـرى إلى تهميشها (نعني الدول الفقيرة)، هو الـذي يدفعهـا إلى النضال لاكتسـاب موقـع في هـذا النظام، مهمـا كان حجمـه. وطموحهـا لاستيعاب منتجـات الحضارة الحـديثة

وقيمها الإيجابية والسلبية معاً، أيْ لتفادي التهميش واللافاعلية، هو الـذي يزيـد من رفضها لنظام السيطرة العالمي، السياسي والاقتصادي الذي يحرمها من إمكانيـة هذا الاستيعاب ويعين لها حدود التقدم وخـطواتـه بالقطّارة.

وهـذا يعني أن الغلبـة لا تتنـافى مـع الثورات والتمـردات، ولا تستـطيـع أن تلغيها. فالجماعات التي تعرضت مواقعهـا للانهيـار وبنياتهـا للتحلل والانتثار بفعـل هذه الغلبة، تحلم دون انقطاع بنزعها عنها. بيد أن آفاق هذه الثورات تبقى ضيقة، وربما مسدودة، طالما لم تنجح في خرق نظام السيطرة الدولية الذي يعكس التوزيع الراهن للقوى ويترجمه نظام الدول القائمة، أي طالما لم تتحـول إلى ثورات قـاريّة وعـالمية. فهـذا هو الـطريق الوحيـد الذي يتيـح لها إعـادة تـوزيـع فـرص المبـادرة التاريخية، ويحوّلها إلى فاعل سياسي على مسرح العالم، ويفتح أمـامها آفـاق تقدم أو إنجـاز ما زالت محـرومة منـه، ولا بدّ منـه كي تستطيـع أن تخرق سقف الهيمنـة الراهنة، وتخرج من الاستلاب والضياع لتلتقي نفسها وقواها الذاتية الدفينة.

فإذا كان يكفي لتعديل نـظام الغلبة الـدولي توسيـع دائرة التحـالف والتفاعـل والتبـادل بين القوى المشتتـة التي يمثلهـا العـالم الثـالث اليـوم، فـإن قلب الهيمنـة الحضـاريـة لا يتحقق إلا بشقّ طـريق جـديـدة ومتميـزة تتجـاوز النمـوذج المـادي والأخلاقي الذي نعيشه اليوم، وتفتح للإنسانية آفاق تطور مادي وروحي جديـد قادر على حل المعضلات الكبـرى التي وضعتها فيـه نماذج الهيمنـة القائمـة: معضلات تلوث البيئة وإفساد المجال البيولوجي للإنسان، والتفاوت المتـزايد بين المجتمعـات الفقيـرة والغنية، القـائم هو نفسـه على تطور أنمـاط الاستهلاك والتبـذير في الـدول الغنيـة، المرتبط هـو أيضاً بمنـطق الرأسمـالية والقيم التبـادلية، ثم معضلة التجـريد المتزايد للإنسان كفرد، وتفاقم أزماته الروحية والنفسية.

إن إخفاق حركـة العالم الثـالث في الانطلاق خـلال العقود الأربعـة الماضية يرجع بالضبط إلى:

1 ـ عـدم رؤيته لأهميـة تجـاوز حـدود التقسيم الـراهن للدول واستسهـالـه العمـل والتخطيط والتنمية ضمن الأطـر الجيوسيـاسية التي خلّفهـا له الاستعمـار، مما أفقده منذ البداية أي أمل في أن يكون له سياسة مستقلة دولية أو قـرار محلي.

وباستثناء المحاولة العربية في نهاية الخمسينات لبناء وحدة إقليمية لم يكتب لها النجاح، حافظت جميع بلاد العالم الثالث على الحدود القديمة رغم تعارضها مع الوقائع الثقافية والاجتماعية والتاريخية في معظم الأحيان، بل إنها سارت بها في أحيان كثيرة نحو درجة أكبر من التفتيت والانقسام.

2 ـ التشبّث بنماذج الحياة الغربية كمثال يُحتذى في التنمية وعدم وضعها موضع السؤال والسعي إلى بلورة نماذج أخرى تتلاءم أكثر مع عادات السكان وتقاليدهم وثقافتهم وإمكاناتهم وأوضاعهم، أو عدم تعديلها ولو جزئياً. بل إن هذه التنمية قد تحوّلت إلى أداة فعّالة لتعميم النماذج والأنماط الحياتية والاستهلاكية الغربية، مما عنى التطور نحو أنماط تبذيرية مكلفة من جهة ونحو تفاوت منقطع النظير في مستويات المعيشة، فسدّ الطريق أمام تجربة التنمية نفسها وأفقدها رأسمالها المادي والمعنوي، أي الموارد والطاقات والدعم الشعبي مما هو ضروري لاستمرارها. وكانت النتيجة فساد الدولة والطبقات الحاكمة والنخب المحلية بشكل لم تشهد له هذه البلاد مثيلاً من قبل.

ومن الطبيعي أن يؤدي هذا الإخفاق إلى تقوية الدوافع للعودة إلى نير السيطرة العالمية والاحتماء بها من جديد، خوفاً من السقوط بالنسبة للنظم والدول القائمة، وهرباً من التهميش النهائي بالنسبة للشعوب الجائعة أو المهددة بالمجاعة.

فالتنمية ليست إلا في المظهر عملية اقتصادية، كما فُهمت في الغالب، وإنما هي جزء من عملية واسعة وكبيرة تضم ثلاثة أرباع الإنسانية من أجل تغيير العالم. ولا نعني بتغيير العالم تغيير أشكال التوزيع أو تحسينها، وإنما تغيير علاقات القوى ونظام السيطرة والهيمنة العالمية، نظام الغلبة الذي يضمن إعادة هذا التوزيع وأشكاله. وهي تعني بالتالي تغيير طرائق الحياة والعمل ورؤية الوجود والعلاقات الاجتماعية والإنسانية. أي تغيير نمط الحياة السائد اليوم والقائم على سعي كل طرف، سواء كان فرداً أم فئة أم طبقة أم جماعة أم مجموعة دول، إلى مُراكَمة عناصر القوة لديه وتعظيمها على حساب الآخر، دون التفكير أو الاهتمام بما يمكن أن يصنعه بهذه القوة المادية أو المعنوية المتراكمة، وهو مصدر التبذير وتبديد الموارد والطاقات من جهة، وإفقار جزء متزايد من البشرية من الجهة الثانية.

والحال أن دول العالم الثالث لم تقم في تنميتها إلا بتعميم هذا النمط كما ذكرنا، وتقليد الدول الأوروبية والصناعية. وكانت كل منها تعتقد أن لديها ما يكفي من الموارد والطاقات كي تخلص بنفسها من خطر التهميش وتصعد في بحر عقد أو عقدين إلى مستوى الدول المتقدمة، أو أن تصبح مثيلةً لها وعضواً في ناديها. ولم تدرك هذه الدول النامية أن هذا النمط الذي تعمِّمه أو تطمح إلى تعميمه هو السبب الأساسي لتخلفها وهامشيتها.

وهكذا، بقدر ما أخفقت هذه الدول في فهم العملية التنموية كعملية تغيير للعالم، لرؤيته وطرائق سلوكه ومنظومات قِيمه، وبقدر ما حولت التجربة إلى عملية اقتصادية محضة ترضي طموح الطبقات العليا السائدة فيها إلى إعادة إنتاج شروط إنتاج النمط الغربي السائد في بلدانها، أي طموحها للتحول إلى طبقات برجوازية مستقلة وسائدة، فقد حرمت نفسها من إمكانية النجاح وعزلت نفسها في الأطر الضيقّة لبلدانها ولرؤيتها التقليدية والاقتدائية، ووجدت نفسها عاجزةً في الوقت نفسه عن خرق سقف السيطرة العالمية، وعن مواجهتها. وهكذا اضطرت من جديد إلى أن تعود إلى التكيف معها من مستوى أدنى. فبفقدانها للرؤية الشمولية والعالمية في عملية التنمية، فقدت هذه الدول أيضاً أية إمكانية لتحديد وجهة مختلفة للعمل والتغيير. وعادت إلى أرضية الهيمنة الغربية وللمعايير التي تقدمها للعمل والإنجاز وللفاعلية، باعتبارها الوحيدة التي بقيت قائمة. فهذه الهيمنة، التي فشلت الدول النامية في مواجهتها أصبحت هي الوحيدة التي تمتلك إمكانية صياغة سياسة عالمية لهذه الدول، بقدر ما إنها تشكل القوى الفاعلة الحقيقية فيها، وبقدر ما تسيطر فعلياً على واقعها وتملك مفاتيح توجيهه وتنظيمه.

ولأنه لم يعد في مُكنتها أن تشق لنفسها طريقاً جديدة، فإن الجماعات الخاضعة مضطرة إلى أن تتبع وتقبل ما يُملىٰ عليها: في ميدان العلوم والمعارف، وفي ميدان التقنيات، وفي ميدان الاقتصاد والسياسة.

والنتيجة أن التنمية كجزء من عملية تغيير العالم، أي مناهضة الهيمنة الحضارية الراهنة وتبديلها، تحتاج إلى تغيير مُسبق في رؤية العالم، أو على الأقل إلى نقدٍ جذري وواضح للرؤية الراهنة التي تدعم الهيمنة الحالية وتضمن

استمرارها. ولا يمكن لذلك أن يتمّ إلا من خلال تشكيل مجالات ثقافية وحضارية وتكتلات عالمية كبرى في منطقة العالم الثالث، تستطيع أن تكثّف علاقات التبادل والتفاعل فيما بين شعوبه. وتخلق إذن، قاعدة للإبداع والإخصاب الفكري والاجتماعي، وظروفاً أفضل لاستيعاب المكتسبات الحضارية وتكييفها وتجاوزها. وبذلك يمكن لهذه المجتمعات الثالثيّة أن تطمح إلى لعب دورٍ عالمي، أو بالأحرى إلى أن تكون لها سياسة عالمية لا بدّ منها لأي تغيير حقيقي. فالدول الصغيرة، حتى عندما تتوفر لها ظروف استثنائية تجعلها قادرة على تجاوز دائرة نفوذها الداخلي وفرض سيطرتها الإقليمية، مضطرة في النهاية إلى أن تدرج انتصاراتها وقوتها في سياق القوى الكبرى كي تضمنها، وهي لا يمكن أن تحقق هذه الانتصارات إلا بإجراء سيول من الدماء، بسبب فقدانها إلى مشروع يبرّر سيطرتها. وبالعكس، إن قوة الدول الكبرى ونفوذها نابعان من أنها تستطيع بفضل قوة الهيمنة اللاصقة بها تحقيق هذه السيطرة بشكل تلقائي تقريباً ودون حاجة إلى اللجوء المستمر إلى العنف. بل إن الدول والمجتمعات الضعيفة تكاد تضع نفسها طوعاً تحت حماية هذه الدول[1]. إن الهيمنة هي ما يسمح للدول العظمى، للإمبراطوريات العالمية أن تقتصد في العنف، وإذن أن تمدّ دائرة نفوذها إلى ما يتجاوز بكثير طاقاتها المادية الفعلية.

لكن الاقتصاد في هذا العنف لا يقلّل من قوة سيطرتها ولا تَحَكُّمِها بمصير الجماعات الأخرى، بل إنه بالعكس يزيد من شدّتهما. والمقصود بالسيطرة هو التحكّم الكامل أو الجزئي لأمة أو لمجموعة من الأمم بمصير أمة أو مجموعة أمم أخرى، تحكماً مادياً أو سياسياً أو فكرياً، أو كلّها معاً، ينتج عنه تعظيم فرص التقدم بالنسبة للمجموعة الأولى المسيطرة وتَدْنِيتها بالنسبة للمجموعة الثانية.

---

(1) إن استلهام بعض الدول الصغيرة لمبادىء المنافسة والتوسع والسيطرة التي أنتجتها الهيمنة الغربية، يجعلها تعمل موضوعياً، وبدون ثمن، في صالح هذه الهيمنة والسيطرة المرتبطة بها. فهو يدفع البلاد المهددة شعوباً ودولاً إلى وضع نفسها تحت الحماية الخارجية، ويضعف في الوقت نفسه آفاق التعاون والتفاهم بين البلاد النامية. وكل ذلك مما يرسخ الدور القيادي الموضوعي للدول الغربية.

ماذا يعني كل هذا؟ إنه يعني أولاً، أنّ وجود الأمم والجماعات قائم ضمن نظام من العلاقات الدولية يحدّد مكانة الأمم القائدة والأمم التابعة. وأن هذا النظام التراتبي يتحكّم هو نفسه بإمكانيات كل جماعة على تحقيق ذاتها مادياً ومعنوياً، بل يتحكم في تشكيل كيانات هذه الجماعات كمجتمعات سياسية. وأنّ هذا النظام ينطوي باستمرار على صراعات وتوترات تعكس طموح الجماعات المختلفة لتحسين موقعها في هذا النظام التراتبي العالمي ومن ثمّ تحسين فرص تقدمها المادي والاجتماعي والسياسي الخاص بها.

وهو يعني أيضاً أن الجماعات التي يتكوّن منها النظام العالمي الراهن، لا تتمتع بالضرورة ومن وجهة نظر موضوعية، بحظوظٍ تاريخية متساوية في التقدم والتوسّع والنمو، وأنها لا تعيش على مستوى واحد من السيادة القومية، وأنها لا تستطيع، بدرجة واحدة، أن تستفيد من التقدم العلمي والتقني، ولا أن توظفهما لتحسين أوضاعها، وأنها لا يمكن أن تشارك بالقدر نفسه في تقرير السياسة العالمية ومن ثم تقرير وجهة تطور الإنسانية المادي والأخلاقي. وأن الدول العظمى هي وحدها التي تقرر بالفعل مصيرها بنفسها وذلك بقدر ما أنها تتحكم فعلياً بقرار مصير العالم ومستقبله.

وهو يعني أن هذا النظام الذي وجدت الجماعات نفسها منطويةً تحته، يعكس تطوراً تاريخياً، أو هو نظام تاريخي. وأن مواقع الجماعات المختلفة فيه قد تحدد منذ البدء وما زال يتحدد حسب الدور الذي لعبته كل جماعة في تكوينه أو إعادة تكوينه، أي أن تحقيقه جاء نتيجة لصراعات ومعارك وحروب حددت صعود فئة منها وتهميش أو إخضاع أو استبعاد فئات أخرى. وما يعني أخيراً أن هذا النظام لا ينفصل عن نظام توزيع القوى المادية وتقسيم الدول الذي نجم عنه وكرّسه باعتباره شرطاً لاستمرار الهيمنة وإعادة إنتاجها منذ القرن التاسع عشر حتى اليوم.

ما هي العناصر الكبرى التي يشكل التأليف فيما بينها وتوزيعها استراتيجية نظام الهيمنة الراهن وقانون عمله، أي ما هي العناصر التي تساهم في إنتاج السيطرة من جهة والخضوع وفقدان التحكم الذاتي من جهة ثانية؟

هناك ثلاثة عناصر رئيسة حكمت إعادة تشكيل العالم الراهن من وجهة نظر

المجتمعات السائدة التي أنجبتها، ومن خلال الدور الذي لعبته في تفكيك التشكيلات الحضارية الأخرى من أجل تسهيل اختراقها ومن ثم استيعابها ضمن استراتيجية النظام الجديد. هذه العناصر هي في الوقت نفسه وقائع تاريخية ملموسة ومفاهيم، أي أيضاً سياسة عملية وإيديولوجية. والجماعات التي استوعبت منها السياسة العملية والواقع الفعلي ولفظت الأيديولوجية المرتبطة بها هي التي استطاعت أن تواجهها، وتحمي نفسها من تأثيرها، أما تلك الجماعات التي تعلقت بالأيديولوجية ولفظت السياسة العملية، أي رؤية الواقع الفعلي كما هو، فقد انطلت عليها الخدعة، ودمّرت نفسها بيدها، ومن ضمنها الجماعة العربية والإسلامية.

مثّلت القومية مبدأً جديداً لإعادة صياغة مفهوم الشعب وتشكيل الشعوب والأمم نفسَها من جديد، كما مثّلت العقلانية مبدأً جديداً لإعادة صياغة مفهوم العلم والمعرفة، ومن خلالهما إعادة تشكيل الثقافات ونظمها المعرفية والرمزية والأخلاقية، وأنماط الحياة والعمل والإنتاج التقني والاستهلاك. أما الجمهورية أو السلطة الديمقراطية، فقد كانت المبدأ الذي أُعيد من خلاله تشكيل الدولة كحقيقة إجتماعية وإنسانية وإعادة توزيعها على الصعيد العالمي بصورة جديدة كمصدر للهيمنة والاستبعاد في الوقت نفسه. وكان من نتيجة ذلك ولادة هيمنة عالمية جديدة، والإعداد لهيْكَلَةِ نظام العالم من منطق هذه الهيمنة وبالتمحور حولها بوصفها مركز استقراره ومنطلق قراره. إن محور هذه الهيكلة هو توجيه قنوات التبادل الرئيسة نحو هذا المركز ـ أي فلش ونشر وتفريغ المركز الأسبق من وزنه النوعي وقوة جذبه وروحه.

VII

أسس الهيمنة الغربية

الشعب كلمة عامة لا تفصح عن حقيقة تلك الكتل الكبرى التي تعيش مجتمعة، منغلقة على نفسها أحياناً ومنفتحة على غيرها أحياناً أخرى. وتتصرف أو يُفترض أنها تتصرف، نظراً لتماثُلٍ أو تشابه أو تجانس بنياتها الكبرى الثقافية والمادية، وأحياناً البيولوجية، كجماعة واحدة، وتحرّكها حوافز ودوافع وآمال وآلام

وذاكرة واحدة أيضاً.

ولو دققنا النظر في هذه الحقيقة الواقعة التي نسميها الشعب، ونسميها القوم والجماعة، لوجدنا أن الأمر يتعلق بواقعة تعددية وأحياناً، بل دائماً متناقضة في ذاتها وداخلها، ككل واقعة تاريخية متحركة. فعندما نقول الشعب العربي، فنحن نعني مجموعة بشرية متنوعة المشارب والأصول، ومتعارضة المذاهب والأفكار، مكونة من تكتلات قَبَلية أو جِهَوية أو حزبية أو طبقية أو أيديولوجية، أو كلّها معاً، ومن مدنٍ وأرياف متنافسة أحياناً فيما بينها، وبين بعضها البعض. وقد تكون مكوّنة من دول متنازعة رغم انتمائها إلى شعب واحد واستخدامها للغة واحدة ومشاركتها في دين وثقافة وتاريخ واحد.

وتناقض هذه الواقعة وتباينها الداخلي يمنعها من أن تكون بديهية مطلقة بالنسبة للجميع وفي كل وقت. ونحن نعرف مثلاً، أن هناك من ينكر وجود شعب عربي واحد ويتكلم عن شعوب ومجتمعات عربية متعددة تتحدث لغة واحدة. وهو يحتجّ للبرهنة على ذلك بوجود الدول المتعددة أو الخصائص المميزة لكل دولة أو الأصول الأقوامية القديمة. بل إن هناك من ينكر وجود شعوب عربية بمعنى الجماعات المتجانسة نسبياً، متذرعاً في ذلك بالتعددية المذهبية والأجناسية والأقوامية أيضاً. ويكون العربي بهذا المعنى هو البدويّ أو شعب الصحراء البدوي. وبعكس ذلك، ترفض الحكومة الإسرائيلية إطلاق تعبير الفلسطينيين على سكان فلسطين وتسميهم العرب حين يتعلق الأمر بسكان الاحتلال الأول، و«سكان المناطق» والمقصود بالمناطق الأراضي الفلسطينية الملحقة في الاحتلال الثاني. ومثل هذه الاعتراضات تُرفع أيضاً في وجه شعوب أو جماعات أخرى كشعوب الهند والصين والاتحاد السوفييتي وأمريكا وإيران الخ. وسبب ذلك تعددية هذه الشعوب أو الدول وتمايزها الداخلي الثقافي أو الأقوامي. ولكننا نجد دائماً أن استخدام كلمة شعب من قبل طرف من الأطراف يتضمن الاعتراف بحدّ أدنى من التجانس ومن ثمّ التضامن، وبالتالي تكوين إرادة واحدة، وما يترتب على ذلك من حقوق. أما رفض الاعتراف لجماعة بصفة الشعب، فهو يعني اعتبارها نوعاً من الحشد العشوائي وغير ذي معنى، لسكّانٍ أو قبائل لا رابط بينهم، ومن ثمّ ليس لهم أية قدرة على

خلق حقيقة سياسية. ولهذا كان المستعمرون يصرون على أن البلاد المفتوحة ليس فيها شعوب وإن كان فيها سكان. أما الحركة الصهيونية فقد جعلت شعارها «شعبٌ بلا أرض لأرضٍ بلا شعب» استناداً إلى المنطق نفسه.

ومع ذلك فإن لكلمة شعب، رغم الاستخدام الذاتي الذي يمكن أن تتعرض له، معنى موضوعياً، أو مقومات موضوعية. وهي ككل الاصطلاحات تغطي حقيقة نسبية، أي متغيّرة من جهة، ومتراوحة في درجة مطابقتها للواقع من جهة أخرى بين حدّين أعلى وأدنى، وفيهما نصل إلى حالات حَدّية يصبح فيها استخدام الكلمة منطقياً شديد الالتباس، ويحق فيها للمرء أن يتردد في هذا الاستخدام.

ما الذي يسمح لنا إذن، من الوجهة المنطقية، أن نصف جماعةً ما بأنها شعب؟ هل هو الأصل الأجناسي أم اللغة أم الثقافة أم الدين أم الإرادة أم الانتماء إلى دولة واحدة؟

اعتقادي، أن الشعب تُطلق على جماعة بشرية تقلّ أو تكثر عدداً يشترك أفرادها في تقييمات واحدة أو متقاربة، تتعلق بجزءٍ من أو بكلّية مستويات النشاط الاجتماعي الذي يجمع بينهم. ويتعمّق التجانس داخل الشعب ويزيد بقدر ازدياد ساحة هذا التقييم المشترك، حتى يصبح الشعب حقيقة سياسية إضافة إلى كونه حقيقة اجتماعية جغرافية وديمغرافية وثقافية.

فليس اللغة ولا الثقافة ولا الدين ولا الانتماء لدولة ولا الإرادة هي التي تكوّن جوهر العلاقة التي تسمح بنشوء شعب، أي تسمح بوجود ترابط بين الكيان العام (الوحدة) والكيانات الجزئية (التعددية والتمايز الداخلي). إذ يمكن أن تتكلم شعوب مختلفة لغة واحدة، كما يمكن لشعب واحد أن يتكلم لغات مختلفة، ويتكوّن أيضاً من عناصر أجناسية مختلفة. وكذلك الأمر بالنسبة للثقافة والدين. فليس هذا هو العنصر الحاسم في الموضوع إذن، وإنما العنصر الحاسم هو القيمة التي يضفيها هؤلاء الأفراد والكتل على العناصر الأساس المكوّنة لهم: كالانحدار من أصل واحد، أو الحديث بلسان واحد، أو الاعتقاد بدين واحد، أو الانتماء لدولة واحدة. ونعني بالقيمة المضافة، القيمة التي يعطيها هؤلاء لكل هذه العناصر ودورها وأهميتها. وهذه القيمة التي يضفيها أبناء جماعةٍ ما على العناصر المكوّنة لهم كجماعة لا تنبع فقط، هي نفسها، من تجربة تاريخية طويلة ومشتركة ترسخ فيهم

طريقة متماثلة للنظر إلى الأمور، إلى الزمان والمكان وإلى أنفسهم، وإنما تنبع كذلك من توقعاتهم وأحلامهم المستقبلية بما يجعلهم يعتقدون أن لاجتماعهم قيمة في تحقيق آمالهم ومصالحهم. فإذا فقد هذا الإيمان نهائياً تحلّل الشعب وفقد مبرر وجوده، أي أصبح من غير الممكن أن يعيد إنتاج نظرته المشتركة للواقع، أي ترابط أجزائه.

وهذا يعني أن في فكرة الشعب وحقيقته تلتقي عناصر موضوعية ثابتة وعناصر ذاتية، أي الماضي والمستقبل، الواقع والرمز. والقيمة المضافة هي التي تخلق إمكانية تَمَفْصُل مجموع هذه المكوّنات المتنافرة والمتمايزة. ويكفي أن نفصل بين الواقعي والرمزي، أي أن نعطّل تطابقهما، حتى نلغي أرضيّة هذا التمفصل وندخل الشك إلى حقيقة وجود هذا الشعب. وهذا هو بالضبط ما سوف تُحْدِثه في العالم الثالث فكرة الأمة الأوروبية أي الحديثة، التي نشأت في سياق تاريخي خاص ميّز طبيعة تكوّن الشعوب الأوروبية ونمط التوازن الداخلي الذي سمح لها أن تربط بين الواقع الملموس للجماعة، أي بين تعدديتها وبين فكرتها عن نفسها، أي وحدتها، ومن ثم مشروعها الحضاري. فمفهوم الأمة الحديث لم يغير الواقع الحقيقي للشعب، أي حقيقة تجانسه، وإنما غيّر رؤية الناس وتقييمهم لأهمية العوامل التي تشكل أساس وحدة هذا الواقع وفي مقدمتها الدين. وبقدر ما أصبحت الفكرة القومية مصدر مشروعيّة تكوين دول جديدة مستقلة وحديثة، تحوّلت إلى نموذج يُحتذى لقياس حقيقة وجود الشعوب الأخرى، أي عمق تجانسها منظوراً إليه من معيار تجانس الشعوب الأوروبية، ومن ثم قدرتها على التحول إلى أمم مماثلة، أي إلى جماعات تاريخية حديثة وفاعلة، وحقها في تكوين دولة مستقلة باعتبار أن وجود هذه الدولة يشكل تكريساً لوحدة الشعب وترسيخاً لها معاً. وبالتأكيد ليست عوامل، أو بالأحرى وسائط «التجانس» والتوحيد السياسي متماثلة في كل ظرف وفي كل مكان. أو بمعنى آخر، لا يتشكل السياسيّ بالطريقة والآلية ذاتهما لدى كل الشعوب. ومن هنا، فإن انتزاع مفهوم الأمة الحديث (القومية) من سياقه التاريخي الأوروبي وتطبيقه على الجماعات الأخرى بعد تحويله إلى معيار ذهبي كونيّ ما كان يمكن إلا أن يظهر لا تجانسية هذه الجماعات وهشاشة تكوينها السياسي، أي «دستورها» كما يقول هيجل وبالمعنى الهيجلي، ويفتح كل الآفاق والاحتمالات أمام

إعادة تشكيلها السياسي، أي تقسيمها أيضاً. فهذه الجماعات التاريخية بالضرورة مختلفة في طبيعة تكوينها وبنياتها ونوعية توازناتها العميقة المادية والنفسية، ومطامحها وحساسياتها عن الجماعة الأوروبية. ولا بدّ من أجل إعادة تشكيلها على الطريقة الأوروبية، أي كأمم حديثة، تدخل في المعيار العالمي، من تفكيكها من الداخل ونزع المصداقية عن العوامل التي كانت تشكّل مصدر وحدتها وانسجامها. وكان هذا يعني بالنسبة للجماعات التي أصبحت مصدر معيار تاريخيةِ المجتمعات جميعاً، أي تقدّمها وتخلّفها، تحوّلها إلى جماعات مهيمنة، وتأكيد تفوقها، كما يعني وضع الجماعات التي انحلّ عقد اتحادها وسياستها تحت السيطرة المباشرة للأولى وفي خدمة أهدافها. وهكذا نشأت الدول الجديدة المستقلة لتعبّر في الوقت نفسه عن تفتّت الأمم القديمة وعن نشوء سيطرة عالمية جديدة، لا تشكل هذه الدول إلا عناصر أولية في استراتيجية إعادة إنتاجها وضمان استمرارها.

ما هي حقيقة هذه الأمة الحديثة التي تتحدث عنها الأدبيات الغربية وأدبيات الحركات القومية المشتقة منها؟

مما لا شك فيه أن من العلامات المميزة للتشكيل الحضاري الغربي ظهور الوعي القومي. ونعني بالوعي القومي حسّ التضامن والانتماء لجماعة قومية مدنية تتجاوز في الوقت نفسه الجماعة المحليّة الضيّقة والجماعة الدينية الواسعة، أي تتجاوز الإقطاعة المنحلّة وحلم الامبراطورية الدينية الكبرى التي لم تستطع أن ترى النور أبداً بعد انهيار امبراطورية شارلمان. وقد عبّر هذا الشعور عن نفسه بتطور الولاء إلى الدولة وأوّليته على الولاء للمحلة أو للامبراطورية الدينية. وحصل ذلك بقدر ما تمكنت الدولة من أن تستوعب في ذاتها الحقيقة الملموسة للحياة الاجتماعية المحلية الواقعية التي تقوم بتنظيم شؤون الناس وتحكُمُ سلوكهم اليومي والمادي، والحقيقةَ الأخلاقية العامة والكونية والمتعالية التي تعطي لحياة الجماعات آفاقها الإنسانية الكبرى واتجاهها ومعناها. وهكذا نشأت الحقيقة السياسية القومية كثمرة دمجٍ لواقع المجتمع المحلي، وحاجاته ومتطلباته الزمنية، ولواقع المجتمع كطموحٍ لتكوين حقيقة كونيّة متعالية على الأفراد ومجسِّدة لآمالهم وأخلاقيتهم المشتركة. وهي الحقيقة التي تدرجهم في سياق إنساني عام، أي تجعلهم

كمجتمع، جزءاً من المجتمع البشري.

وقد تُرجم هذا الوعي بنشوء عصبيةٍ جماعية فعلية إقليمية وثقافية متميزة أخذت تترسخ مع ظهور الملكيات المطلقة في أوروبا وتثبيت الهويات الخاصة بها. واكتمل تحققها مع نجاح الثورات السياسية «الشعبية» والمدنية التي حررت الجماعة السياسية من الولاء للفرد المطلق وربطت صيرورتها بالولاء للدولة وللمؤسسات الثابتة النابعة منها. وبهذا المعنى لا يمكن الفصل بين نمو العصبية القومية ونمو المؤسسات الراسخة والموضوعية كإطار لاستيعاب هذه العصبية واستقطابها والتعبير عنها، أي لتحقيقها في الواقع وجعلها حقيقة ملموسة[2].

وقد حقق هذا النمط الجديد من إعادة تنظيم عناصر الوحدة والسلطة ثقافياً وإقليمياً، اندماجاً داخلياً أكثر قوة وفاعلية من جهة، وساهم في القضاء على ما تبقى من تمايزات العصبيات الإقطاعية والمحلية والدينية الكسموبوليتية من جهة ثانية.

---

(2) لعل من أهم العوامل التي دعّمت خطّ التطور هذا، هو الصراع الذي حصل بين السلطة الكَنسية وسلطة الأمراء الزمنيين، وسبب تلاعب هؤلاء الأمراء والملوك برجال الدين واستخدامهم لأغراضهم الخاصة، ثم ردّ فعل الكنيسة في القرن الحادي عشر على يد البابا غريغوار السابع (1073 ـ 1085) وسعيها إلى التحرر عن السلطة الزمنية والاستقلال بنفسها وتدعيم سيادتها لتصبح هي نفسها قائدة المجتمع.

وقد أدى هذا الصراع الذي فجّره الإصلاح الغريغوري إلى الانفصال التدريجي والتمييز الدقيق بين صلاحيات الكنيسة والدولة، أي بين السلطة الدينية والزمنية، وبلور بشكل أفضل مفهوم الدولة ووظائفها في المجتمع على ضوء الأخلاق الإنسانية التي كانت الكنيسة ترفع شعارها. وبمعنى آخر، ما كانت الدولة لتستطيع أن تبعد الكنيسة عن السياسة المدنية دون أن تسعى إلى تحقيق ما تدعيه الكنيسة نفسها من أهداف إنسانية. وفي الوقت نفسه أدى استقلال الكنيسة إلى حرمان الملك من صفته الدينية مما سهل استقلال السياسة كممارسة وكأخلاقية اجتماعية عن الدين أيضاً. وكان للنزاع الطويل بين السلطتين دوره في تخلي المجتمعات الأوروبية عن حلم إعادة بناء الإمبراطورية الدينية من جهة والتوجه نحو دولة زمنية عادلة وإقليمة. انظر مثلاً: الإصلاح الغريغوري A. Fliche, La reforme -.

Gregorianne, Paris 1946.

وكذلك تطور الفكر الوسيطي - D. Knowles. the evolution of Medieval Thought, London 1962.

فشهدت المجتمعات الأوروبية منذ القرن الرابع عشر تطوراً مطّرداً في هذا الاتجاه انعكس في استعار أوار الحرب الداخلية وتصفية الطوائف الدينية الأقلية أو إدماجها بالقوة وخلق مناطق متجانسة، كما انعكس في نمو النظرية السياسية المستقلة عن النظرية الدينية، ونشوء فكرة السيادة التي ستتحوّل بفضل تبديل طبيعة السلطة الداخلية، إلى سيادة وطنية ثم شعبية فيما بعد.

وقد تجاوز الوعي القومي الدول الموجودة في بعض الأحيان وفرض تغييرات كثيرة على حدود هذه الدول وأعاد تشكيل بعضها. لكن هذا الوعي لم يكن ليستقر ويتبلور ويتركّز إلا من خلال رسوخ الولاء نحو الدولة بوصفها محور تنظيم الشعور القومي ومركز تراكمه وتطوره واشتغاله. وهو ما حصل بالفعل وبشكل متزايد نتيجة للتحوّل العميق الذي طرأ على مفهوم هذه الدولة ودورها الاجتماعي وطبيعة السلطة السياسية المرتبطة بها. ومما ساهم في تبلور هذا الوعي نشوء مؤسسات ـ دول ثابتة ومستقرة منذ القرن الحادي عشر ثم تطور هذه المؤسسات ـ الدول إلى كيانات سياسية ثابتة ودائمة وغير شخصية.

والملاحظ في هذه السيرورة إذن، هو الترابط والتداخل التاريخي بين نشوء الدولة والأمة بحيث أن تطوّر كلٍ منهما كان ينعكس على الثاني ويعمل فيه. وأن الدولة التي كانت تعاني دائماً من خطر منافسة الكنيسة كإطار ممكن لسلطة بديلة اجتماعية وسياسية، كانت مدفوعة باستمرار إلى التقرب أكثر من المجتمع والتفاعل معه. ومن هنا أصبح من الصعب الفصل في الواقع بين مفهوم الأمة ومفهوم الدولة في هذه التشكيلة السياسية، فهما بمثابة الصورة والهَيولىٰ أو الروح والجسد واحدتهما أمام الأخرى. ومن هنا أيضاً الربط المقصود والدائم بينهما بحيث لا تُذكر الأمة إلّا لتشير إلى الدولة الحديثة، الدولة ـ الأمة، ولا تُذكر الدولة الحديثة إلا كي تشير أيضاً إلى الأمة التي تجسدها وتعكس إرادتها، فيقال عادة الأمة ـ الدولة للتأكيد على أن الأمة هي التي صاغت نفسها هنا في شكل دولة. والمهم أن العلاقة بينهما علاقة ترابط وتداخل وليست علاقة إضافة مما يدفع بنا إلى الحديث عن تشكيلة سياسية خاصة، هي التشكيلة القومية تتضمّن معاً المجتمع والدولة وتعكس بشكل أساسي طبيعة العلاقات الوثيقة التي تجمعهما.

ولا شك أن لنشوء هذه التشكيلة القومية، دولةً ومجتمعاً، جذوره في تاريخ أوروبا السياسي كما أشرنا، وفي ثقافتها أيضاً وبنية مجتمعاتها الأقوامية والإنتاجية. وقبل اندلاع النزاع بين الكنيسة والدولة ـ الاقطاعية، وتدميرهما لمصداقيتهما معاً كأُطر صالحة لإقامة بناءٍ سياسي ثابت ومستقر، كانت الكنيسة، وكانت الإقطاعية أيضاً قد لعبتا دوراً كبيراً في حلّ العصبيات القَبَلية وتدجينها وإزالتها كلياً من الوجود، بعد أن كانت القبائل الجرمانية البربرية قد أضعفت نفسها بفعل صراعاتها وحروبها الداخلية، وحركتها الدائمة. وأدى تعزيز الاستقرار والأمن الأهلي إلى تحرر الفرد من ارتباطاته القبلية وتحوله إلى موضوع أوّل وخلية أساسية للعمل الجماعي، أي للسياسة.

إن التوظيف المعنوي الفلسفي والسياسي في الفرد، قد ساهم في قطع الطريق على النكوص إلى الوراء ومهّد التربة بشكل قوي أمام نشوء وتطور القومية كرابطة اجتماعية أساسية. وكان من نتيجة ترسّخ هذه الفكرة الفردية، أن تزايد الاعتراف بالوجود المستقل والمصالح المتميزة للأفراد وتقديسها أيضاً. ومما عمّق من مفهوم الفرد والفردية استمرار التراث الروماني الحقوقي ثم استعادة التراث اليوناني من قبل النهضة. ويمكن القول أن النزعة العقلانية والنزعة الفردية قد ارتبطتا بسيرورةٍ واحدة وسارتا معاً. وفي هذا الفرد التقت مفاهيم الطبيعة كغرائز ومصالح وقوة إنتاجية أولية، ومفاهيم الحقيقة الأخلاقية والدينية الإنسانية، أي الأنا والأنا الأعلى كما سنقول فيما بعد. ولم تأت القومية لتلغي هذين القطبين اللذين يشكلان بؤرة توتر الشخصية الأوروبية، وإنما لتكون مركز توازنهما في هذا التوتر الذي هو ماهيّتها الأساس: توازن بين المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية، بين الحقيقة الموضوعية والحقيقة الذاتية، بين الواقعية والأخلاقية، بين الحرية والنظام. فبما هي تضامنٌ بين الأفراد الأحرار، تشكّل الجماعة القومية إطار المجتمع المدني الذي تميّز بنفسه عن الجماعة الدينية التي كان استمرارها يلغي إمكانية قيام سلطة سياسية مستقرة وراسخة وشرعية. وبما هي تجاوزٌ للأفراد وبناء لوحدة اجتماعية وفكرة أخلاقية، تشكّل الجماعة القومية كدولة إطاراً لتحقيق الإنسانية، إنسانية الأفراد وجماعيّتهم. فهي تؤسس الفرد كمسؤولية ذاتية من جهة، والدولة كمسؤولية اجتماعية ضامنة وكافلة لمسؤولية الفرد من جهة ثانية.

والواقع أن الدولة القومية لم تنجح في أن تصبح حقيقة تاريخية إلا بقدر ما نجحت، عبر تغييرها لطبيعتها ووظائفها، في أن تحول المجتمع إلى أفراد واقعيين، أي تضمن حقهم في التعبير عن أنفسهم والسعي وراء مصالحهم الخاصة، وأن تسمح لهؤلاء الأفراد كحقائق جزئية، من تجاوز أنفسهم والتضامن فيما بينهم في إطار دولة قانونية وأخلاقية تجعل من حرية الأفراد وسعادتهم كجماعة واحدة، هدفاً لها ودستوراً. وبحياديّتها هذه اتجاه الأفراد وانخراطها بهم ومسؤوليتها عنهم، استطاعت الدولة القومية أن تحرز لنفسها موقعاً متفوقاً يؤكد أسبقيتها في المجتمع، وكمبدأ تنظيم اجتماعي، ويحوّلها إلى مركز استقطاب وتفعيلٍ لعصبية جديدة شكّلت إطاراً أكثر فعالية للعمل الجماعي الاقتصادي من كل ما سبقها من الأطر الجماعية القَبَلية أو الإمبراطورية. ولم يلبث ذلك حتى برز في فرضها لنفسها وتفوقها على التشكيلات السياسية السابقة الأخرى.

لم يُنتج التشكيل الحضاري الأوروبي لحمةً قوميةً جديدةً، بالمقارنة مع ما سبقها، غيّرت في طبيعة المجتمعات السياسية فقط، وإنما أنتج أيضاً علاقة ثقافية جديدة، أعاد من خلالها تشكيل النظام الثقافي العالمي بأجمعه ليعطي للثقافة الأوروبية دور الثقافة القائدة بمعنيين: أي كمركز الإبداعات الفكرية والعلمية من جهة، وكثقافة مسيطرة وموجِّهة ومحدِّدة لقيم السلوك الكبرى لدى المجتمعات الأخرى، من الجهة الثانية. وفي الواقع أصبحت الثقافة الأوروبية، أو منظومة القيم المستمدّة منها مصدر توجيه لدى هذه الجماعات، وبشكل خاص لدى نُخَبها الحاكمة، بقدر ما أكدت نفسها كمركز إبداع فعلي، وإذن، كثقافة متفوقة في القدرة الإبداعية، في هذه الحقبة من تاريخها وتاريخ الثقافات الأخرى. ومن هنا أصبحت مسايرةُ قيم وعادات وسلوك الأوروبيين مقياساً للتقدم والإنجاز وتحقيق الذاتية والإنسانية ومن ثَمّ لنيل السعادة. وعلى قدر رسوخ هذا الاعتقاد، والتخلّي الملازِم له عن قيم الثقافات الأخرى لدى هذه الجماعات، ومحدودية الإمكانات العملية لتحقيق ما يتبع له من اقتداءٍ بأنماط حياة واستهلاك غنية ومكلفة، جاء أيضاً الإحباط والشعور العميق بالبؤس والحرمان في مجتمعات العالم الثالث عموماً. ومن هذا الشعور والقلق الممزّق الذي يبعثه، بدأت تنمو حركات الردة ضد إغراءات الأنماط الغربية، والعودة إلى الذات واستعادة الهوية والذاتية. بيد أن ما تمّ القضاء عليه

أثناء ذلك لم يكن في الواقع إلا الثقافة المحلية نفسها كحقل إنتاج للقيم التي تنظم حياة الناس وتضبط سلوكهم ونشاطاتهم من الداخل، أي من ذاتهم. إن ما يميز حياة الناس وسلوكهم في هذه البلاد التي لم تنجح في رد التحدي الحضاري على صعيد الثقافة، ليس هو سَوادُ ثقافة تقليدية أو حديثة، ولا حتى ازدواجية سلوكهم، وإنما انعدام أي مثال أعلى فعّال يضبط أعمالهم ويوجه نشاطهم الإنساني، أي يخلق لوجودهم طعماً ومعنى. ووراء انعدام المثال الأعلى هذا يقبع بشكل دائم حس التمرّد والثورة التدميرية التي تقارب الانتحار الذاتي.

ماذا حصل حتى أصبحت الثقافة الأوروبية مركز هذا الإبداع الفكري والأخلاقي، وسمح لها أن تكون ثقافة العالم السائدة؟

بعكس ما تحاول النظريات الانتروبولوجية، شبه العرقية، أن تؤكده من عناصر تفوّق الثقافات واحدتها على الأخرى من حيث الأصول والبنيان الأصلي، يظهر لنا التاريخ أن تطور الثقافات مرتبط بحجم وكثافة التفاعلات التي تتم فيما بينها في إطار تشكيل حضاري واسع. بل إن هذا التفاعل هو أساس نشوء حقل ثقافي يجمع بين مكتسبات ثقافات متعددة ويعمّق تأثير بعضها بالبعض الآخر، ويصلح بالتالي نقائص وأخطاء الأولى بمنجزات وميزات الثانية. فليس هناك ثقافة تعيش في وعاءٍ مغلق وتنمو من تلقاء ذاتها حسب المعطيات الأولى الأصلية لها، أو حسب مفترضاتها الأولية. وإذا أردنا أن نفهم أسباب التحوّل الذي طرأ على الثقافة الأوروبية، وغيّر من طبيعة تركيبها، أي من نوعية العلاقة التي تبنيها بين النظر والممارسة، بين الذهني والعملي، ومنه العلاقة بين العلمي والتقني، أي تطور العلم الواسع والتكنولوجية المستقلة في الوقت ذاته، فعلينا أن نسأل أولاً كيف أصبح من الممكن أن نتحدث عن ثقافة أوروبية، تتجاوز مجموع الثقافات المتباينة التي كانت وما تزال قائمة في هذه القارة. والجواب على هذا السؤال هو نشوء حقل ثقافي قارّي سمح بتفاعل هذه الثقافات وبوحدة بنياتها العليا. ونعني بالحقل الثقافي؛ فرص التبادل الكثيف والمتعدّد الأطراف بين مجموعة من الثقافات يجعلها تقترب من بعضها بعضاً وتتميّز عن جاراتها من جهة، ويخلق فيها دينامية إخصابٍ جديدة تفجر طاقاتها جميعاً.

ومن هذا المنطلق نقول: ما كان من الممكن للثقافة الأوروبية أن تكون، ولا أن تصل إلى ما وصلت إليه، لو لم ينشأ مجالٌ ثقافي أوروبي واحد وموحد، ولو لم تتفاعل داخل هذا المجال الثقافة اللاتينية والثقافة الجرمانية والثقافة الأنكلوسكسونية لتكون حقلاً واحداً تتجاوز قوة التفاعلات وأنماط التبادل العلمي والأدبي والأخلاقي والأيديولوجي فيه كل ما أنتجته التشكيلات الحضارية السابقة من حقول مماثلة. ولو حصل وأغلقت اليوم إحدى هذه الثقافات الثلاث نفسها على جاراتها لهرمت وانحطّت وفقدت كل قدرة على الإبداع.

ومن فوائد هذا الحقل أنّ الثقافات تكَمّل فيه بعضها بعضاً وتتبنّى نقاط قوة الجميع وتسقط نقاط الضعف، ثم أنه إذا تعبت ثقافة فيه وتقلص دورها، تقدمت ثقافة أخرى إلى مجال القيادة وأتاحت للتشكيلة الحضارية أن تحتفظ بقدرتها على التراكم والتجديد، ثم لم تلبث حتى تفتح الفرصة ثانيةً لتلك التي تأخرت في حقبةٍ ما أو في ميدانٍ من الميادين لتستعيد دورها وتأخذ المبادرة الإبداعية.

ولا شكّ أن المسيحية كثقافة عامة مشتركة، قد لعبت دوراً أساسياً في تكوين هذا الحقل، بما قرّبت فيه بين هذه الثقافات وتصوّراتها ورؤاها ورموزها الكبرى. فهي التي خلقت لها القاعدة الأولى التي ستقوم عليها وعلى تجاوزها، الأفكارُ والرؤى والتصوّرات والقيم الجديدة الناشئة. بهذا المعنى ما زال من الممكن القول، وما زال المفكرون الغربيون الكبار أنفسهم يعتبرون، أن الثقافة الأوروبية هي ثقافة مسيحية، أي مشتقة في وحدتها وما هو مشترك ومشارك به فيها، من المسيحية ومن الدور الذي لعبته، سواء كان ذلك فيما جاء من تأكيد أو فيما جاء من نفي ومعارضة لها(3).

لقد شكلت المسيحية الخميرة الأولى وإطار التوحيد العام لإشكاليات

(3) لاحِظ الدور الذي يعطيه فرناند بروديل مثلاً للدين في تفسير الحضارات، وهو أعظم من تناول هذا الموضوع في وقتنا الحاضر. راجع مثلاً:

Civilisation Materielle, economic et capitalisme XV - XVIII Siecle - باريس 1979، وكذلك وبالأخص المتوسط والعالم المتوسطي في عصر فيليب الثاني.

الثقافات الأوروبية المختلفة ومصدر القيم الأساسية للثقافة الأوروبية الموحدة. وقد سمحت من خلال توحيد الإطار والسياق والإشكاليات بدمج معطيات هذه الثقافات المتعددة وتلاقُحها، فوحّدت النزعة الإنسانية اللاتينية المتحدرة من ثقافات البحر الأبيض المتوسط، بالنزعة الذهنية والنظرية الجرمانية، وبالنزعة التجريبية والبرغماتية الانكلوسكسونية. ومن هذا التوحيد والتفعيل صدر الفصل النظري المنتج والزاخر بالإمكانات بين الذات والموضوع، ومن ورائه بين العلم والدين، وبين التجربة والواقع، وبين الحرية والاستبداد. وهو الفصل الذي أسس للموضوعية والعقلانية والذي ما زلنا نعيش آثاره حتى الآن. فيه أصبحت الطبيعة نسقاً، والنّسقُ طبيعةً نظرية، وأصبحت الإنسانية موضوعاً، والموضوعية أخلاقيةً، وأصبحت الحرية نظاماً، والنظامُ نظام حرية. وكل ذلك يشكل إطار عقلانية جديدة، أي منهجية استملاك للعالم، بمعنى فهمه وضبطه وتمثّله والسيطرة عليه.

إن دراسة التكوين الجيوثقافي للعالم تظهر إذن، أن الثقافات لا تعيش معزولة عن بعضها البعض، وأنها تكوّن فيما بينها حقولاً ثقافية واسعة، تُخصب نفسها من خلالها وبها، وتزيد من قدراتها الإبداعية. وأن العلاقة بين الثقافات تخضع إلى هذا الصراع بين التشكيلات الحضارية الكبرى، وأن تفكيك التشكيل الحضاري المنافس يبدأ من تفكيك هذا الحقل الثقافي ومن ثمّ، تقطيع أوصاله وحرمانه من تجديد قدراته ودفعه للجمود والتقوقع قبل غزوه في عقر داره[4].

ما هي القيم الجديدة التي رسّختها الثقافة الأوروبية الصاعدة هذه؟

لعل أبرزها على الإطلاق تأكيد قيمة المعرفة العلمية النظرية والتجريبية باعتبارها حاملةً لإمكانات سيطرة على الطبيعة وتحويلها، وسيطرةٍ مماثلة للإنسان

(4) إن حدود سلطات ودول متعددة إسلامية لم تمنع من استمرار التواصل الثقافي ومن ثم استمرار الحضارة الإسلامية. وبالعكس، إن فرض الرقابة على الأفكار ومنع هذا التواصل كجزء من ترسيخ الثقافة «الوطنية» والسيادة الهشة للدولة القومية ـ القطرية تكاد تهدد اليوم وجود الثقافة العربية وتجعل من الأمة العربية حلماً أو وهماً من الماضي. ولا أحد يستطيع أن يفهم كيف تعتقد معظم هذه الدول أنها قادرة على مواجهة تحديات العصر الثقافية وراء شاعر وقصاصين!

على حقيقته الاجتماعية أيضاً وتنظيمها. فالعلم هو ملتقى العقل النظري والعملي معاً، الذهني والتجريبي. إنه الموضوع وقد تحوّل إلى ذاتٍ واعية، والذات الواعية التي تحوّلت إلى موضوع. إنه إعادة توحيد الذات والموضوع بعد فصلها لكن على أسس جديدة تخضع لحاجات الإنسان وطموحاته ونزوعه وآماله. ومن ثمرات ذلك المشخّصة؛ التقنية والصناعة التكنولوجية.

لكن العقلانية هذه هي أيضاً مصدر قوتها التدميرية، كقيمة ثقافية جديدة، بالنسبة للثقافات وللحقول الثقافية الأخرى التي بقيت القيم الدينية إطار توحيدها وتفعيلها الوحيدة الرئيسة تقريباً، كما هو عليه الحال في التشكيلة الحضارية العربية الإسلامية.

فالثقافة العربية ـ الإسلامية، هي أيضاً وليدة حقلٍ ثقافي واسع تفاعلت فيه الثقافة العربية التي حملت بشكلٍ رئيسٍ الدين والنزعة الاجتماعية والأدبية، والثقافة الفارسية ذات النزعة اللاهوتية الفلسفية والإشراقية، والثقافة اليونانية العقلية، والثقافات الهندية والتركية والعديد من الثقافات الصغيرة الأخرى التي كان يختزنها المجال الاجتماعي ـ الإسلامي. بل إن نمو هذه الثقافة وتطور إبداعاتها الأصيلة النظرية والمادية في العصور الوسطى، كان على حجم ما دمّرته من حدود تمنع التواصل بين هذه الثقافات وتعزل كنوزها واحدتها عن الأخرى، وعلى حجم اتساع دائرة التفاعل الذي بعثته بين ثقافات كانت من قبل تجهل بعضها بعضاً. ولذلك كانت الثقافة العربية ـ الإسلامية هي الثقافة العالمية أو ذات النزعة العالمية بامتياز. لكن بقدر ما فتح الربط بين ثقافات متباعدة آفاقاً روحية ونظرية فذّة أمام الثقافة العربية ـ الإسلامية، فقد أبقاها أيضاً قلقة التوازن الداخلي، مهدّدة دائماً إذا فقدت عنفوانها الذاتي وروحها التأليفية، بالتراجع والانقسام.

وكان من مظاهر تراجع هذا الحقل انغلاق الثقافات المكوّنة لها على نفسها، ثم مع مجيء الحقبة الاستعمارية، قطعها كلياً بعضها عن البعض الآخر. ومع نشوء الدول الوطنية القطرية، أصبح تجزيء مجال الثقافة العربية نفسها وتقطيع أوصالها من أجل بناء ثقافات محلية قطرية هدفاً قائماً بذاته. ولا شكّ أن مصدر استمرار هذه الثقافات القطرية الضعيفة هو الاعتقاد بأن المهم هو تحويل فاعليتها واتجاه

تـواصلها، كـلاً على حدة، نحـو الحقل الثقـافي الغربي مصـدر الإبداعـات والقيم العلمية والتكنولوجية في الوقت الراهن. هكذا أمكن للثقافة الغربية أن تلغي أسباب وجود حقل ثقافي حضاري مستقـل في البلاد العـربية، وأن تستوعب فيها الثقـافات القطرية كجزء لا يتجزأ منها: كمستهلكٍ لمنتجاتها، وكمصدرٍ لتكوين وتربية أطرها، ومفكريها وعلمـائها، وكمنبـعٍ لتدعيم الثقـافة الغـربية بـالعناصـر الجديـدة البشريـة والفكرية في داخل مجالهـا نفسه. فـالثقافـة الغربيـة هي التي تتحكّم بشكل رئيسٍ اليـوم في تكوين أذواق وأفكـار وقيم وسلوك النخب السـائـدة بـل فئـات واسعـة من الطبقات الوسطى، وعلى بعض المستويات الشعبية. لكن لا يعني ذلك أنها تحوّلها بالفعل إلى أذواق وأفكار قيم وسلوك أوروبي وعصري وإنمـا بالعكس، لتجعـل منها أداة للتمايز الاجتماعي من خلال هجر الثقافة المحلية. فالتغريب أو التغرّب يختلف عن الواقع الغـربي الأصيل في أنـه، بعكس هذا الأخيـر، هو مجـرد اقتداء وإنكـار للذات والتحاق بالآخر. إنه رؤية الذات من خلال الآخر، أي استلاب.

مع تبلور الجماعة الوطنية بالمعنى الذي تحدثنا عنه في الفقـرة الأولى، تبلور أيضاً نموذج جديد للدولة يطلق عليه عادة اسم الدولة الحـديثة، أو القـومية. ولعـل أفضـل من وصف طبيعة هـذه الـدولـة من حيث المبـادىء الـداخليـة التي تحكمّهـا كمؤسسـة، هو عـالم الاجتماع الألمـاني مـاكس فيبـر. وقـد اعتبـر فيبـر أن العقلنـة الداخلية، والبيروقراطية الحكومية هي التعبير الأفصح عنها، هي الميزة الرئيسة لهذه الدولة الجـديدة. ولهذه العقلنة جـذورها في الثقـافة الغـربية ذاتهـا التي تجلت في تطور المؤسسة العسكرية وتطور التجارة ثم الـدولة. والمهم أن هـذا التطور قـد نقل الـدول من إطار لسلطة شخصيـة أو مُشَخْصَنَـة في شخص الملك أو السلطان، إلى سلطة موضوعية، مؤسّسيّة محكومة بالقوانين. وقـد اكتسبت الدولـة بذلـك استقلالاً ذاتياً مكّنها من أن تلعب دوراً كبيراً في عقلنة النشـاطات الاجتمـاعية عمـوماً وزيـادة مردوديّتها[5].

(5) انظر كذلك عبدالله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي/ الدار البيضاء 1981، وهـو يتبنى إلى حد كبير التصور الفيبري عن الدولة الحديثة التي يعرّفها بـأنها عقـلانية: تنـظيمية، توحيدية، تعميمية، تجريدية. انظر الفصـل الثالث: تكـوّن الدولـة. لكن العروي يميـز على =

ويقول جوزيف سترابر مقارناً، من جهة أخرى، بين نموذج الدولة الحديثة والنماذج السابقة لها مثل الدولة ـ المدينة والدولة ـ الامبراطورية: «كان لكلٍ من هذين النموذجين (الأخيرين) نواحي ضعيفة. لقد كانت الامبراطوريات تتمتع بالقوة العسكرية، لكنها لم تكن تستوعب سوى قسم صغير من سكانها في العملية السياسية أو في أي نشاط آخر يتجاوز المصالح المحلية المباشرة. وكان ذلك يسبب تبديداً كبيراً للموارد البشرية، ونزعة ولاء معتدلة جداً إزاء الدولة. وبالنسبة للأكثرية الكبرى من رعايا امبراطورية ما، لم يكن الخير الاجتماعي الأعلى هو صيانة الدولة. وهناك حالات لا تُحصى كان السكان ينظرون فيها دون تأثر إلى انهيار الامبراطورية للعودة إلى وحدات سياسية أصغر، أو الامتصاص من قبل امبراطورية جديدة تقودها نخبة جديدة. لقد كانت الحاضرةُ ـ الدولة تستخدم مواطنيها بصورة أفضل مما تفعله الامبراطورية. لقد كان سكان الحاضرة ـ الدولة يشتركون بنشاط وفعالية في الحياة السياسية وفي النشاطات الاجتماعية المشتقة منها. وكان الولاء نحو الدولة قوياً ويرتدي في بعض الأحيان طابع شدة النزعة القومية الحديثة. ولكن لم يحدث أبداً أن استطاعت حاضرةٌ ـ دولةٌ أن تحلّ مشكلة استيعاب أرض جديدة أو سكان جدد، كما لم تنجح في إشراك سكانٍ كثيرين جداً في الحياة السياسية. وكانت الحاضرة ـ الدولة تصبح، تارةً نواة الامبراطورية وتكون بذلك خاضعة لجميع متاعب الامبراطورية، وذلك ما حدث لروما، وتارةً كانت الحاضرة ـ الدولة تحتفظ بمقاييسها الصغيرة، وتبقى ضعيفة عسكرياً، وتسقط عاجلاً أو آجلاً ضحية الغزو».

ويضيف: «إن الدول الأوروبية التي أبصرت النور بعد عام 1100 كانت تجمع بمقدار ما النقاط القوية للامبراطوريات، وللحاضرات ـ الدول. وكانت قوية وواسعة بصورة كافية لكي تكون لها فرص ممتازة للبقاء والاستمرار، وبعضها ما زال موجوداً منذ قرابة عشرة قرون، وهو عمر محترم بالنسبة لأي تنظيم بشري. وفي الوقت نفسه، استطاعت أن تُشْرِك، أو على الأقل أن تثير اهتمام قسم كبير من سكانها بالعملية السياسية، ونجحت في إعطاء شعورٍ بالهوية المشتركة للجماعات المحلية.

= صواب، بين هذه الدولة ـ المؤسسة، وبين الدولة بالمعنى الهيجلي التي هي المبدأ الناظم للاجتماع البشري.

ولقد حصلت من سكانها على مشاركة سياسية واجتماعية كبيرة وعلى المزيد من الولاء أكثر مما كانت تحصل عليه الامبراطوريات القديمة، ولكن دون التوصل مع ذلك إلى مشاركة مميزة لحاضرة أثينا»[6].

بالمقابل، عاش العالم العربي منذ الفتح الإسلامي في إطار امبراطورية أو سلطنة كبرى كانت تضم شعوباً متعددة، يربط فيما بينها الولاء للإسلام أكثر من الولاء للدولة. وقد ورثت هذه السلطنة بصرف النظر عن عصورها ونماذجها، عصبيات قَبَلية قوية ذات صلة وثيقة بطبيعة المجتمع الرَّعَوي الصحراوي أو الجبلي. ولأن السلطنة، أي الإطار السياسي للجماعة الوطنية، كانت تضم خليطاً كبيراً من الأجناس والشعوب، فلم تكن قادرة على تقديم أكثر من مشاركة وتَمَاهٍ رمزيَّين بها ومعها، في حين كان الانتماء إلى الجماعة المحلية أو العائلية أو الطائفية هو التعويض الرئيس عن سطحية التّماهي مع الدولة وعموميته.

إن الأمة الإسلامية، وليس الدولة أو السلطنة، هي مركز الثقل في تشكيل الوعي الجماعي العربي، باعتبارها مبدأ التضامن بين شعوب وأجناس وقبائل وجماعات مختلفة، تتجاوز به هذه الشعوب والجماعات حدود الدول نفسها. فالأمة هي مركز التوازن والاستقطاب في مجتمع مشدود بين روابط الجماعة المحلية من جهة والولاء الشكلي لدولة رمزية لا قومية، وفي معظم الأحيان لا دينية، أي لا تستمد سيادتها من الجماعة الدينية وإنما من السيف.

إن الوعي بالأمة الإسلامية المعبّر عن ولاء يتجاوز الدولة، يعكس محدودية وظائف وربما قصور هذه الدولة ويعوض عنهما في الوقت نفسه. وهذا ما يجعل الوعي السياسي «القومي» العربي الحديث والقديم يتردد بين الولاء للعصبية المحلية القَبَلية أو الطائفية التي تقدم له وحدها فرص التضامن العملي والتعاون المتبادل من جهة، والولاء للعصبية الدينية الكبرى التي تعوّض له في مثاليتها ما يفتقده على

(6) الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ترجمة محمد عيتاني، دار التنوير، بيروت 1982، ص14 ـ 15.

مستوى الولاء المحلي، أي الشعور بالتماهي كعضو في إنسانية واحدة من جهة ثانية.

ونقصد من ذلك أن التكوين القومي، كمصدر ولاءٍ مباشر وأساسٍ للفرد، ليست مسألة إرادية ولا يمكن التوصية عليه والحصول عليه في الوقت الذي نشاء وبالقدر الذي نشاء، وإنما هي مسألة تاريخية، أي تجسيد لصيرورة اجتماعية تاريخية تتضافر في خَلْقها الثقافة والاقتصاد والسياسة على حد سواء، والشعوب الأوروبية بما هي واقعة تاريخية، شهدت وحدها هذه السيرورة الخاصة وذلك بالضبط لأنها أخفقت في إعادة بناء الإمبراطورية الكبرى التي نجحت فيها الشعوب الآسيوية. وسبب هذا الإخفاق هو في نظرنا عدم نجاحها في التوفيق بين سلطة الدين والدولة، مما دفع إلى جعل الدولة اجتماعية وطنية، والدين أخلاقية إنسانية وتجربة فردية[7]. وهكذا لم تكن الدولة في المجتمع العربي محور تكوين العلاقات الاجتماعية ومعقد أمل وإرادة المجتمع المدني، أي التعبير عنه وتأسيسه في الوقت نفسه، وإنما كانت مجرد وسيط خارجي لتحقيق المصالحة داخل الفرد بين الولاء المحلي المشخَّص والولاء الجماعي المجرَّد للأمة. بمعنى آخر، ليس مجال تكوين الأمة، وإنما هي مركز تأسيس سلطة ضرورية لبقاء الأمة ولاستمرار المجتمع، ولتحقيق ولاءاتهما المختلفة خارجها. وقد فشلت جميع محاولات الدولة الإسلامية في أن تتحول من سلطنة أي من إطار سلطة طبيعية، إلى خلافة، أي إلى تجسيد لأخلاقية المجتمع وجماعيّته[8]. وقد عبَّر عن فشلها هذا انقسام الأمة الإسلامية إلى سلطنات متعددة من جهة، وتخلي السلطنة عن الالتزام بالشرعية الدينية من جهة ثانية. إن السلطنة لا تتحقق هنا من خلال البيعة والتأييد، أي لا تقوم السلطة فيها على مصدر سيادة شعبية جماعية، وإنما تفرض نفسها بقوة القانون الطبيعي، قانون التفوق الطبيعي بالعصبية أو بالقوة. ولا يقلل من حقيقة قانونها الطبيعي كونها تتمسك بالشريعة. فليس هذا التمسك إلا وسيلة لتحقيق نفسها كسلطة، أي للأخذ بقانون،

---

(7) أثرنا هذه النقاط وبشكل مفصل أكثر، في كتابنا: اغتيال العقل، دار التنوير، بيروت 1985.

(8) انظر أيضاً عبدالله العروي، م.م. الفصل الرابع: «الدولة التقليدية في الوطن العربي»، ص87 وما بعد.

وهـو لا يمكن إلا أن يكون قـانون الجمـاعة التي تنتمي إليهـا. لكن مصـدر السلطة الفعلية فيها هو السلطان الذي فرض نفسه بقوة العصبية والشوكة والسيطرة الطبيعية.

وهذا يعني أنه يكفي تحطيم هذا الوسيط حتى تفقد الجمـاعة واسـطة عقدهـا ومـركز تـوازنها كجمـاعـة سيـاسيـة. إذ لا يبقى عنـدئـذ أي وسيط يسمـح بتعـايش الجماعات المحلية، وتجاوزها لنفسها في إطار جماعة واحدة. ومن هنا كان التركيز الدائم لدى مفكري الإسلام على فكرة أن الإسلام لا يقـوم بدون دولـة، أو أنه دين ودولـة بالضـرورة. والواقـع أن الدولـة هي الوسيط الضـروري لتحـويـل الجمـاعـة الإسـلاميـة إلى جمـاعـة سيـاسيـة، أي لتجـاوز الـولاء المحلي وتصعيـده في ولاء سيـاسي. وهذا الـولاء السياسي، لا يستـطيع أن يعبّـر عن نفسـه، ويصبـح معقـولاً لذاته، وممكناً إلا من خلال دولة، حتى لو كانت هذه الدولة غير متمسكة بالشريعـة الإسـلامية بحـذافيرهـا. فَبِما تمثّله من مـركز تـوازن الجماعـات المحليـة، تصبـح الـدولة، بمـا هي دولة ـ سلطنـة، شرطـاً أساسيـاً لتكوين حقـل السياسـة في حجـر الإسلام ولعل هذا يفسر مـوقف الفقهاء من سلطة الاستيـلاء. لقد حـدث الانفصال بين الدين والدولة في الإسلام منذ القرن الأول الهجـري في الواقـع، دون أن يعني هذا الانفصال بالضرورة العداء الذي شهدنا نموذجه في المسيحية الغربية(9).

تعكس السلطنـة إذن وتترجم البنية الخاصة للجماعة الإسلامية، القائمة على ازدواجية الولاء المحلي والديني، وإشكاليـة تجاوز هـذه الأزدواجية والحفـاظ عليها في الـوقت نفسه. وهي تعكس كـذلـك بنيـة الانتمـاء الضيّق من جهـة، والشـديـد الاتساع من جهة ثانية. وتأتي كحل وسط، كضـرورة لا بدّ منهـا وليس كثمرة لـولاء خاص بها. ومن هنا فإن قـوة الولاء لهـا والتّماهي معهـا تزيـد بازديـاد انتمائهـا هي

---

(9) كان هذا الانفصال في الواقع القاعدة التي قامت عليها الأمة الإسلامية كـأمة تتجـاوز الدولـة ـ المؤسسة المتعددة التي تحكمها في مختلف المناطق. ولكن هـذا الانفصال لا يعني انفصـال الـدين عن السياسـة، وإنما تغييـر مجالهـا وبنيتهـا وتـركـزهـا كسيـاسـة إسـلاميـة على الأمـة والمجتمع. وكان من نتيجة هذا الانفصـال حصول القـطيعة الـداخلية في الإسـلام نفسه بين السنـة والشيعة. وتميـز منطق السلطة عن منـطق الأمة بـرز بشكل واضـح في تكوين الـدولـة الأموية أو الملك الأموي.

نفسهـا إلى الجماعـة، أي تطبيقهـا للشريعـة من جهة، وإتـاحتها الفـرصـة لجميـع الجماعات المحلية أن تعيش بحرية من جهة أخرى، أي أن تكون في الـواقع دولـة الأمة، دولة دينيـة مثاليـة في تطبيقهـا للشريعـة من جهة، ومحـايدة، أي مستقلة عن العصبيات المحلية والجزئية وغير مناهضة لها من جهة ثانية. وهو ما عبّرت عنـه عند مفكـري الإسلام فكـرة العدل. وهـو ما يشكـل إشكاليـة هذه السيـاسـة الإسـلاميـة وصعوبة تحقيقها. إذ أن تثبيت السلطة وتحقيقها يستـدعي، بقدر مـا تطمـح إلى أن تكـون مثاليـة، إخضاع الـولاءات المحلية التي تستنـد إليها الـدولة وإضعـافها. أي بمعنى آخر؛ إن مقتضيات الدولة لا تتفق تماماً مـع مقتضيات الـدين. ولذلـك تبقى الدولة نفسها متأرجحة بين الاستناد على الجماعات المحليـة والعصبيات، كمـا ذكر ابن خلدون، فتصبح دولة القانون الطبيعي، قانون القوة، وبين الـطموح إلى تـطبيق الشريعة والاستناد إلى الإلهام، وهو ما يدفع إلى تحويلها إلى مثـالية ويجعلهـا تفقد السند الواقعي الاجتماعي لها كسلطة، أعني ولاء العصبيات. فالـدولة «الإسـلامية» ليست دينية في الواقع، وهي ليست مدنية أيضاً بـالمعنى الحرفي للكلمـة، حتى لو جاءت نتيجة لقانون طبيعي، وإنما هي ضرورة يفرضها معاً الإسلام كدين وأخلاق، والـواقع الاجتمـاعي الموضـوعي من أجل تحقيق تـوازن الأمـة وديمـومـة وجـودهـا السياسي. فالدولة، كمؤسسة طبيعية لا دينية، مؤسسة سلطة، أي قمع وتنظيم، هي شـرط لوجـود هذه الجمـاعة كجمـاعـة سيـاسيـة (أمـة)، وعليهـا إذن أن تكـون في خدمتها. فالدولة الإسلامية هي الدولة الموضـوعية ـ الـوضعية التي تضـع نفسها في خدمة الإسلام كجماعة ودين. ولذلك أيضاً فإن مفهومها يتطابق مع السلطة والشوكة والقوة والقهر. فهي ليست مَعْقِد إرادات الأفراد ومركز تـأسيسهم لنفسهم كجماعـة، وإنما هي أداة في يد جمـاعة تتـأسس خارجهـا، ويقوم بتـأسيسها الإسـلام ذاته أي الـدين. فهي لا يمكن أن تطمـح إلى أن تكـون دينيـة، أي أن تنـافس الـدين على تحقيق وتـأسيس الجماعـة والأمـة. ولا تستـطيـع في الـوقت نفسـه أن تتجـاوز عن الجماعة وتعلن تخلّيها عن الدين. إنهـا مؤسسة مـدنية في خـدمة الإسـلام جماعـة وديناً. فإذا استخدمت القهر لهدفٍ غير ذلك أصبحت دولة ظالمة وكافرة. لكن حتى في نطاق خدمة الإسلام تستطيع الدولة أن تميـز بين خدمـة الجماعـة وخدمـة الدين كشريعة ثـابتة. وهـذا هو هـامش المناورة الـوحيد لـديها كي تحـظى بحد أدنى من

الولاء الخاص والتحول من دولة في خدمة الجماعة إلى دولة الجماعة، وهو ما عبّرت عنه نظرية المصالح المرسلة[10].

VIII

الدولة القومية المضادة

التقت جميع هذه العناصر الجديدة والخاصة التي أنجبها الحقل الحضاري الأوروبي وتضافرت لتكوين نظام الدولة الحديثة، ليس بالمعنى الضيّق للكلمة، أي كمؤسسة بيروقراطية وأجهزة حكومية، وإنما ككلّية اجتماعية تعكس شكلاً جديداً لتنظيم الجماعة لنفسها، أي كمبدأ ناظم للجماعات الإنسانية. وقد حدد هذا المبدأ طبيعة العلاقات التي تربط بين عناصر ثلاثة رئيسة في تكوين نموذج الدولة، أية دولة، نعني: الجماعة، والإقليم أو حقل التفاعل والاندماج الثقافي، والمؤسسة الحاكمة.

وبقدر ما أثبتت هذه الدولة تفوقها في الحروب والمعارك وفرضت سيطرتها على العالم مما أظهره بدون لَبْسٍ عصر الاستعمار الحديث، جعلت من نفسها نموذجاً يُحتذى من قبل الأمم والشعوب والجماعات التي أرادت أن تخرج من

---

(10) إن الانفصال المبكّر في السياسة الإسلامية بين الدولة ـ الملك والدين ـ الأمة، أي نشوء الملك الأموي من جهة وانتهاء الخلافة ـ دولة الأمة الإسلامية ـ باستشهاد الإمام علي (رض)، لم يحظ بما يستحق بعد على صعيد التأمل النظري في موضوع الإسلام والسياسة أو الدين والدولة في الإسلام. ونحن نعتقد أن مُثُل الدولة الإسلامية أو المبادىء الإسلامية للسياسة، كانت متقدمة على ما تستطيع الظروف الواقعية الاجتماعية والمادية أن توفره من إمكانات عملية لتحقيقها. إن تطبيق المبادىء السياسية الإسلامية يعني بالفعل تحقيق مجتمع العدالة والمساواة والعدل ونوع من الشورى والديمقراطية والأممية. ولا ندري كيف كان من الممكن، في إطار المعطيات المادية التقنية والاجتماعية والاتصالات، وفي إطار معطيات التفكير والوعي النظريين السياسيين، لإمبراطورية كبرى متعددة الأقوام والأديان أيضاً أن تصبح مثلاً جمهورية ديمقراطية. وهذا يفسر لماذا تحولت السياسة الإسلامية إلى يوتوبية، إلى مُثُلٍ موجِّهة لا إلى برنامج عمل.

وضعية الأمم المغلوبة وتتحول إلى أم سيِّدة، أي متحكِّمة بمصيرها وواقعها. بل إن الفكر السياسي الأوروبي يكاد ينكر وجود دولة بالمعنى العميق للكلمة قبل نشوء الدول الأوروبية الحديثة، معتبراً كل ما جاء قبلها هو مجرد أُطُر شكلية امبراطورية لا علاقة لها بالدولة بالمعنى الدقيق(11).

إن الدولة أصبحت تعني في العصر الحديث، علاقة متميزة بين الأرض والجماعة، وبين الجماعة ومؤسسة الحكم، وبين هذه المؤسسة والأرض. فهي الدولة ـ الأمّة أو الأمّة التي تحولت إلى دولة، بمعنى أنها تابعة لها ومرتبطة بها ومستمدة لشرعيتها منها. وفي كل لحظة تستطيع هذه الأمة من حيث المبدأ أن تعيد النظر في اختيارها للحاكمين وتنتزع منهم السلطة وتنصّب من تشاء ومن بين جميع أعضاء الجماعة الأكفاء دون تمييز. ولعل لينين هو الذي دفع هذا المثال ـ الحلم إلى أقصى درجاته عندما وصف ديكتاتورية البروليتارية بأنها ستكون أكثر ديمقراطية من ديمقراطية البرجوازية، لأنها ستكون ديمقراطية مباشرة مكونة على قاعدة السوفيتيات، حيث لا يتقاضى الموظف راتباً يتجاوز راتب أي عامل وحيث يمكن أن تُنتزع منه السلطة في أية لحظة، ودون انتظار. ولذلك كان ينظر دائماً للنظام التمثيلي على أنه يشكل عائقاً أمام ممارسة الديمقراطية الحقيقية، حيث يتم للأمة أن تتماهى تماهياً كلياً مع الدولة، بل حيث تزول الدولة من حيث هي مؤسسة خاصة، وتصبح شفافة لدرجة يمكن معها رؤية الشعب وهو يحكم نفسه بنفسه عبر المؤسسات العامة. وهو حلم إنساني كبير إذا ما وضعنا في أذهاننا العلاقة التقليدية التي كانت تربط الشعب بالدولة في الماضي، وهي علاقة مؤسسة، بنت نفسها

(11) انظر مثلاً فرانسوا شاتليه: - F. Chatelet, Les conceptions Politiques du XX^{e} siecle. PVF. 1981.

لكن إذا كان من الصحيح أن جميع أمم العالم تسعى إلى تقليد نموذج الدولة الأوروبية الحديثة بما هي مؤسسة وجهاز، أي كشكل، فإن الأمم التي أخضعت هذا الشكل لروحها ودستورها الباطن بما هي اجتماع سياسي خاص، هي وحدها التي نجحت في التكوين كدول حديثة، أي حظيت بالسيادة والعقلانية معاً. يقول هيجل في فلسفة الحق: عندما نعطي لشعب ما دستوراً، فإننا ننسى، حتى لو افترضنا عقلانية هذا الدستور، العنصر الذي يعطي له روحه وفعاليته. فكل شعب يملك الدستور الموافق له والمتلائم مع ظروفه.

بالقوة العسكرية المحضة تقريباً، بشعب لا حول له ولا قوة، ولا خيار إلا الخضوع لها والتعامل معها.

لكن لعلاقة الجماعة بالمؤسسة ما يدعمه في علاقة المؤسسة بالجماعة والأرض التي تعيش عليها. إن تماهي المؤسسة الحكومية مع الجماعة يفترض ويتطلّب أن تكون هذه الجماعة وحدة واحدة ومتجانسة إلى أقصى حد. ذلك أنه بدون هذه الوحدة وذاك التجانس، تزول إمكانية التماهي والمطابقة. إن الدولة المتعددة الأجناس والشعوب والجماعات مضطرة لأن تأخذ مسافة عنها جميعاً حتى تستطيع أن ترتفع عليها وتعاملها بالمثل. وحتى تكون معبّرة عن روح الجماعة الواحدة ومتقمصّة لها، ينبغي أن تكون هذه الروح قوية وواحدة، وإلا حصل التشويش وضعفت إمكانية التماهي مع المؤسسة الحكومية. ومن هنا كان من الضروري تحقيق هذه المجانسة بأي ثمن وذلك بالقضاء السلمي أو العنفي على «الجيوب» والجماعات والثقافات واللهجات الأقلّوية «الناشزة». إن عصر الدولة القومية هو إذن، وفي الوقت نفسه، عصر الدمج القسري والتمثّل والاستيعاب ورفض الاختلاف والتمايز في الداخل، وعصر الاستعمار، أي التمييز والاختلاف في الخارج. وإرادة الدمج والتوحيد والتجانس والتمايز الخارجي هي مصدر ومبرر الأيديولوجية القومية وعنفوانها. وجوهر هذه الأيديولوجية هو التأكيد على وحدة الجماعة التاريخية وأصالتها وقدراتها وتمايزها. وهو ما عبّر عنه عندنا في صورته الداخلية شعار «أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة». فالأمة تظهر هنا كواقعة ثابتة قديمة وواحدة لا تحول ولا تزول، وإذن كل فرد فيها يشارك في هذا الثبات والقدم والأصالة، ويشعر من خلال التماهي معها بإنسانيته القوية وبقدرته على العمل والإنجاز وامتلاك التاريخ. والواقع، لا تحمل أيديولوجية القومية بالضرورة نزعة العنصرية التفوقية، ولكن هذه النزعة مضافة إليها، وظرفية تبرز في حالات تعرّض الأمة للأزمات أو للتحديات الخارجية[12].

---

(12) هذا ما يفسر ظهور نظريات الصّفاء العرقي في العصر الحديث، وهو ما لم تعرفه المجتمعات الإنسانية من قبل. فالصفاء العرقي يظهر هنا على أنه الصورة المُثلى لهذه الوحدة الأصيلة والعضوية للجماعة. ففيها تظهر الجماعة كأسرة واحدة متجانسة، موحدة بشكل كامل،

إن هذا الشعور بالوحدة المطلقة بين الجماعة والدولة المؤسسة من جهة، وبين الفرد والجماعة المتجانسة كلياً من جهة أخرى، هو شرط لتعميق التمايز مع الخارج، أي لخلق الداخل. وهو مصدر نشوء عصبية عميقة تسمح للدولة باتباع سياسات كبرى. ومن هذه السياسات، إضافة إلى التوسع الذي شهده القرن التاسع عشر، توحيد القوانين والعادات، وهو ما رسخته العلمانية كمبدأ لهذا التوحيد والتجريد، ومنها توحيد التعليم وتوسيعه وتعميمه، بما يضمن ذلك من قضاء على اللغات واللهجات المحلية، ومنها ربط جميع أنحاء البلاد بشبكة اتصالات ومواصلات واحدة مما يقرب بين الناس ويخلق قاعدة لنشاطات مشتركة، أو ما نسميه بالسوق القومية.

والواقع أن لفكرة الجماعة القومية هذه نتائج أخرى في تحديد الإقليم أو المجال الحيوي والنظر إليه وتصور العلاقة معه. فالإقليم لم يعد مجرد رقعة من الأرض تتسع وتتقلص حسب مقدرة الدولة العسكرية أو ضعفها دون أن تؤثر على معنى الجماعة أو مفهومها، وإنما أصبح تراباً وطنياً، أي أصبح وطناً له حدود نهائية وثابتة ومقدسة مرتبطة بالسيادة ومعبرة عن هذه السيادة. فالأرض والجماعة والدولة يشكلون كلّية واحدة هي حاصل تطابق ـ لا جمع ـ الوطن والشعب والقانون أو النظام الأخلاقي والاجتماعي والثقافة. فحدود الإقليم أو التراب الوطني ليست حدوداً للمكان فقط، إنما هي أيضاً حدود للعادات والثقافة وتطبيق القانون والأمن، أي للجماعة وللدولة. وهي تعيّن منطقة ممارسة الجماعة ـ وليس المؤسسة الحاكمة ـ لسيادتها، أي لحريتها المطلقة في تطبيق ما تشاء على نفسها وممارسة ما تشاء. وأي مَساس بها هو تحدٍّ للجماعة ككل، لا لجزءٍ منها، فهو يعني زوال سيادة الجماعة ومن ثمّ زوال مشروعية وجودها كأمة واحدة متجانسة وثابتة وتاريخية، أي يعني تعبيرها عن الوحدة الأصيلة التي هي مبرر وجودها كجماعة قومية.

هذا هو المبدأ الذي اجتمعت عليه أوروبا ليكون معياراً لعلاقة الجماعات

= ومتميزة عن غيرها تمام التميز. إنها نظرية التطرف القومي والسيادة المطلقة أو بالأحرى، نظرية النكوص في الوقت نفسه إلى الأمة القبيلة بقدر ما تشكل نفياً للتوتر الداخلي للفكرة وتناقضاتها الجمّة.

السياسية فيما بينها وقاعدة للتسويات وللاستقرار الجيوسياسي الاقليمي، أي لنشوء مجتمعات سياسية أو تقسيم المجال الأوروبي والجماعات على دول. وهو الاستقرار أو التوزيع الذي لم تستطع لا الحرب الأولى ولا الثانية، رغم عنفهما أن يزعزعاه. وعلى أساسه أمكن لأوروبا أن تشهد فترة طويلة من السلام سمح لها أن تتفرغ للتوسع في الخارج وللتقدم الصناعي والتقني في الداخل. بالتأكيد هذا لا يعني أبداً أن هذه الدولة القومية هي حقيقة تاريخية ملموسة. إن المجتمعات تبني نفسها وتنظم ذاتها حسب مبادىء تعتقد أنها قوانين طبيعية أو عقلية ثابتة. والحقيقة أن الدولة القومية بالمعنى الذي ذكرناه، أي كتقاطع لجملة سيرورات اجتماعية وثقافية وسياسية، شكّلت حقل علاقات داخلية خاصة، وبالتالي ذات دينامية داخلية تابعة لها، ومن ثم سيادة محلية واستقلالية هي مصدر نشوء إرادة سياسية قومية واحدة فردة، أقول: إن هذه الدولة هي نصف حقيقة واقعية ونصف خيال ومثالٍ أعلى، ونصفها المثالي هو الذي يقدم لها معياراً لتقيس به درجة إنجازها التاريخي وتقدمها. إنها تستنير به وتتوجه على ضوئه. وبهذا المعنى ليست الدولة القومية موضوعاً ناجزاً، ومُعطىً تاريخياً مباشراً، بقدر ما هو مشروع قيد التنفيذ، هو المشروع الأوروبي للقرن التاسع عشر. إنه مشروع تحويل المجتمع وإعادة تشكيله. ويقدم هذا المشروع نفسه على أنه طريق تحقيق السعادة الأرضية للجميع: طريق القوة والمنعة والمساواة والعدالة والقانون والتقدم المادي والحرية. وعلى هذا الأساس يطلب ولاء الناس إليه ويؤسّس مشروعيته بقدر ما يثبت تاريخياً أنه يحقق شيئاً فشيئاً ما وعد به. ومنذ البداية يقوم هذا المشروع على تناقض عميق لن يلبث حتى يتفجر: تناقض بين فكرة التجانس المطلق الذي يقوم عليه مبدأ بناء الدولة القومية، وفكرة الحرية والإنسانية التي ينادي بها، بين القومية الرومنسية والعقلانية الليبرالية التي سيشكّل انتصارها النهائي في أوروبا خروجاً من الحقبة القومية إلى الدولة فوق القومية والوحدة الأوروبية.

والذي نريد أن نستنتجه من ذلك بشكل رئيس، هو أن نموذج الدولة القومية هذا، الذي تبلور عملياً ونظرياً من خلال الصراعات والمعارك العسكرية والسياسية والفكرية على اتساع القارة الأوروبية، ثم تجاوزها فيما بعد، هو الذي قُيِّض له أن يعيد هَيْكَلَة أوروبا السياسية ويعيد تنظيمها وتنظيم مجتمعاتها ليجعل منها قوة كبرى

منظمة وموحدة، رغم صراعاتها وتعدديتها، في حقبة كانت تسيطر عليها الامبراطوريات الكبرى العالمية المتهاوية.

ومن هذا التنظيم القاري والاجتماعي، أعني الجيوسياسي والسياسي، خرجت أوروبا الحديثة وفرضت تفوقها المادي والعلمي والتقني على العالم. والسبب في ذلك أن هذا النظام قد سمح لأوروبا وللمجتمعات الأوروبية أن تحقق أمرين: الوحدة والتعدد، أعني التنظيم الداخلي القومي والمستقر لكل جماعة على حدة، وإمكانية التبادل والاتصالات بين مختلف الجماعات من جهة أخرى. وهذا النظام وذاك التبادل قد أتاحا قيام مجال اجتماعي وسياسي وحضاري عظيم لم يسبق أن شهد التاريخ مثله، تتفاعل داخله وتصطدم وتتصارع الآراء والأفكار والمعارف والعادات والقوى والأنماط بحرية. لقد مكّن أوروبا إذن من أن تشكّل مجالاً حضارياً واحداً، وأن تستقلّ وتتميّز عما حولها، وتبني نفسها من الداخل، وتبعث في ذاتها دينامية تراكمية عميقة تخلق فائض قيمةٍ مادية ومعنوية هو مصدر تطور الحضارة.

بقدر ما ساهم نشوء هذه الدولة القومية الحديثة في بلورة حقل حضاري أوروبي، ورفع من إمكانية أوروبا وأكد هيمنتها التاريخية، فتح في الوقت نفسه إمكانية إعادة تركيب التوازنات الدولية وهيكلة الحقل الجيوسياسي العالمي. ومن خلال السعي القَسْري أو الطوعي لإعادة تشكيل الواقع السياسي العالمي من أفق تغلّب الدولة القومية الحديثة الأوروبية، نشأت حركات داخلية وخارجية لإعادة النظر في حقيقة الدولة الأخرى وبنياتها القائمة، أي في طبيعة العلاقة التي تربط بين الجماعات والأقاليم والمؤسسات الحكومية. ولعل أول انعكاس لهذه العملية عرفه التاريخ الحديث هو تفكك الإمبراطوريات الكبرى، وفقدانها لعناصر هيمنتها المحلية الداخلية وجنوح كل جماعة قومية أو شبه قومية فيها إلى المطالبة بدولة خاصة بها تعكس سيادتها ومطامحها وتعمّق وحدتها الداخلية وتجانسها. وربما كان مصير الامبراطورية العثمانية والامبراطورية النمساوية المجريّة أوضح مثال على ذلك في منطقتنا. فقد كانت الحركة الطورانية القومية المِعْول الرئيس في تحطيم الامبراطورية الأولى، بينما كانت الحرب العالمية هي التي أنجزت على الثانية.

ونستطيع أن نقول أن الحروب الاستعمارية التي ارتبطت بالتوسع الأوروبي في آسيا وأفريقيا وغيرها، مثّلت الأداة الأساسية التي استطاعت أوروبا من خلالها أن تعيد تركيب الواقع الجيوسياسي والدولي ـ من أفق يعكس هيمنتها ويجسدها في نظام عالمي جديد يؤكد سيطرتها ويعيد إنتاج هذه الهيمنة. وليس هذا النظام سوى نظام التقسيم «القومي» للعالم: أي بناء المجتمعات السياسية البشرية على قاعدة التماهي بين الشعب والإقليم والمؤسسة الحاكمة. بيد أن المشكلة كلها قائمة في تحديد هذا الشعب. فالدول القومية الأوروبية التي قامت على نفي الفروق والتمايزات الداخلية، وهي كثيرة فيها لدرجة أنها ما زالت قائمة حتى الآن، أخذت تبني على إبراز هذه الفروق، حتى لو كانت مجرد لهجات محلية، قواعد تكوين شعوب جديدة أو بالأحرى تقسيم الشعوب القائمة[13].

بالتأكيد لم تستطع أوروبا أن تفرض هذا النظام ولا أن تعمّمه في كل مكان ولدى كل المجتمعات السياسية القديمة، فحيث أخفقت في ذلك أو كانت غير قادرة على التحكم بعملية التقسيم القومي هذا وصياغة الحدود وإعطاء الهويات الجديدة، استطاعت الإمبراطوريات القديمة أن تعيد هَيْكَلَة نفسها مستلهمةً المبادىء الجديدة دون أن تضطر إلى تفسيرها تفسيراً مثالياً، أو بالتخلي عن جانبها المثالي، فحافظت على نفسها، وحوّلت الامبراطوريات إلى جماعات سياسية موحدة نسبياً. ومن هذه الامبراطوريات؛ اليابان وروسيا والصين والهند فيما بعد. وسوف تصبح هذه الإمبراطوريات الدول الكبرى الجديدة التي ستنافس أوروبا والغرب عموماً على السيطرة العالمية. أما أغلب الجماعات البشرية فسوف تنتظم في إطار دول صغيرة تطلق عليها اسم الدولة القومية أو الوطنية، دون أن يكون لها

(13) لا ينبغي أن نذهب بعيداً للبحث عن الأمثلة. ففرنسا القومية التي دمجت بالقوة شعوباً تتكلم لغاتٍ مختلفة وذات أصول وثقافات متميزة جعلتها جميعاً أحفاداً لشعب الغال، اكتشفت في سورية الصغرى التي وضعتها تحت وصايتها خمسة شعوب ومن ثم دول مستقلة، بحاجة إلى البناء، ونفذت المشروع بالفعل. وإضافة إلى التمايز المذهبي، اخترعت معياراً جديداً للتقسيم داخل إطار المذهب الواحد هو الجغرافية. وهكذا أنشأت دولة حلب المستقلة 1920 ـ 1925. طبعاً لأن هذا التقسيم كان كريكتورياً لم يعمر طويلاً. لكن ضمن حد أعلى قليلاً من المعقولية، هذا ما حصل على مستوى أوسع في العالم غير الأوروبي.

من السيادة الفعلية أو من الإمكانات المادية والمعنوية ما يسمح لها بالتكوّن كأمم ٍ أو كدول ٍ قومية فعلية. وهذه الدول هي التي ستتحول إلى موضوع للصراع والمنافسة بين الدول الكبرى والإمبراطوريات التي يتشكل منها التوازن العالمي وميزان القوى الدولي.

ومع نشوء هذه الدول الكبرى الجديدة، ستجد الهيمنة الأوروبية نفسها في تناقض جزئي مع نظام قوة عالمي تشارك فيه دول غير أوروبية وغير غربية. بمعنى آخر، لم يعد التطابق كلياً بين نظام الهيمنة الغربية ونظام السيطرة العالمية، مما دفع أوروبا نفسها إلى إعادة النظر في تقسيمها الداخلي والسير في اتجاه تعميق أواصر وحدتها الداخلية، متجاوزة بذلك نموذج الدولة القومية إلى نوع من «الامبراطورية» الأوروبية الكبرى التي تتعايش داخلها جماعات قومية متباينة ومتعددة.

أما فيما يتعلق بما أُطلق عليه بلدان العالم الثالث، فإن تعميم نموذج الدولة القومية كان يعني في الواقع خلق مشكلة لم تكن موجودة من قبل هي مشكلة القوميات. فحتى الجماعات التي كانت تتكلم لغة واحدة وتشترك في ثقافة واحدة، لم تكن على درجة كافية من الاندماج في العملية السياسية أو الاقتصادية الاجتماعية حتى تستطيع أن تتصرف كجماعة قومية واحدة وتمتلك الوعي القومي. ولذلك ما إن فتح تقرير المصير حتى لم تعد هناك إمكانية لتعيين أين يمكن أن يقف هذا التقرير. وأصبح من الممكن اعتبار أي تمايز داخل الجماعة السياسية التقليدية مؤشراً على وجود شعب متميز يستحق دولة مستقلة. وهذا هو بالفعل ما خططت له السياسة الاستعمارية في أفريقيا وآسيا والعالم العربي. والنتيجة أن أوروبا استطاعت من خلال اللعب بحق تقرير المصير وهيمنة مبدأ الدولة القومية، أن تقطع هذه الجماعات وتفصلها حسب ما تشاء، في دول لا يمكن أن تعيش دون الاعتماد الدائم عليها، أي أن تنفذ استراتيجية السيطرة العالمية[14].

---

(14) في الواقع لم يخضع التقسيم إلا إلى معيار واحد هو مصالح السيطرة الغربية، ولم يخفق هذا المعيار إلا عندما أمكن للمقاومة الوطنية أن تفرض نفسها بالقوة على إرادة التقسيم الاستعماري، والنتيجة أن معظم الشعوب الواحدة قد قسمت إلى دول «قومية» متعددة، أو حرمت منها كالشعب الكردي مثلاً، وبالمقابل معظم الدول «القومية» التي أنشئت كانت =

وكان من نتيجة ذلك أن نظام التقسيم العالمي الجديد للجماعات والدول، قد خلق في العالم الثالث دينامية تنافسٍ واقتتالٍ لا نهاية لها بين دول لا حقيقة لها وبين جماعات همّها تدمير الدول المفروضة عليها أو بناء دول خاصة بها. وهذا ما أدى أيضاً إلى فرط الحقول الحضارية وعلاقات التبادل والتفاعل التي كانت قائمة فيما بينها، وقاد إلى حرمانها من كل فرص التكوين الذاتي، وإنشاء داخِلٍ خاصٍّ بها يصبح مركز استقطاب قوي ويخلق دينامية تراكم محلي. وبدل أن تكون الدولة القومية مبدأ لتنظيم المجال الحضاري في هذه المناطق، وما يتطلبه من الاستقرار والسلام، أصبحت بالعكس، وبقدر ما ساهمت في خلق دول غير مستقرة، وغير قادرة على الحياة بذاتها، لعبةً في يد الدول الكبرى وأداة لتفكيك الحقل الجيوسياسي والثقافي في هذه المناطق. وهكذا دفعت إلى نشوء آلية انطواءٍ أعمى على الذات لدى الجماعات المحلية، ودعمت العودة إلى الماضي، وحرمت هذه الجماعات من كل إمكانية للانفتاح على المستقبل وعلى التاريخ. لقد طورت، دون حدود، داخل الدولة والمجتمع، النزوات والسلوكات غير العقلانية. والواقع، ليس لمعظم هذه الدول من سياسة حقيقية ولا يمكنها أن تمتلك مثل هذه السياسة، لأنها لا تستطيع، مهما فعلت، أن تشارك فعلياً في السياسة الدولية التي هي ضحية لها. إن سياستها الممكنة الوحيدة هي التغطية بكل الوسائل على انعدام قدرتها على بلورة سياسة حقيقية، أي على افتقارها إلى مبدأ السيادة المؤسس لكل سياسة.

لقد أصبحت الدولة هنا، والدول عامة، إطاراً لتأكيد سيطرة الدول الكبرى وضمان هذه السيطرة، مما يعني أيضاً تدهور قدرات الجماعات المنتمية إليها على النمو والتطور، ومن ثم تفاقم أزمة هذه الدول بشكل متزايد.

لقد قطعت الدول «القومية» هذه إذن أوصال الثقافات الحيّة وكسرت مجال نشاطها وأفقرتها من إمكانية حصول التفاعلات العميقة فيها، فردّتها بالتالي إلى ثقافات هوية، أي إلى مجرد حامل لدولة، إلى أيديولوجية رمزية، فقضت بذلك

= محرومة من الوحدة القومية الداخلية، وليس لها إذن أية حقيقة قومية فعلية. أما فلسطين فقد شرد شعبها كلياً لإقامة دولة جوهرها خدمة السيطرة والمصالح الغربية.

على كل وظائفها المعرفية والإنسانية الكبرى. وقطّعت أيضاً أوصال الجماعات البشرية ووزعتها على دول متناقضة ومتنازعة على السيادة المستحيلة، فألغت شروط التبادل والتفاعل فيما بينها ومن ثم إمكانية سيرها نحو الاندماج وتكوين مجتمعات سياسية حقيقية قابلة للحياة وإفراز الحريات الأساسية[15]. وكان من الطبيعي مع تكسير إمكانية نشوء هذه الجماعات السياسية المستقرة والمتوازنة أن تتدهور العلاقات بين الدولة والمجتمع إذن، وأن يرفض المجتمع الإذعان إلى سلطة تريد أن تمزقه لتجعل منه ملحقاً لها وأداةً في يدها، في الوقت الذي يظهر له فيه أكثر فأكثر كثمرةٍ وغاية للسيطرة العالمية، ووسيلة لإعادة إنتاجها. وبقدر عزلتها الحتمية عن المجتمع وصراعها معه يزداد تعلق هذه الدولة بالضرورة بالنظام العالمي. ولذلك بقدر ما تصبح حياة الدولة مرتبطة هنا أكثر فأكثر بقدرتها على توفير الأحلاف الخارجية مع الدول الكبرى التي تستطيع وحدها أن تمدّها بنوع من السيادة من الدرجة الثانية، تحفظ لها بقاءها، ترتبط حياة المجتمع أكثر فأكثر بقدرته على أن يكتشف في ذاته، أي من خارج الدولة، مبادىء التنظيم الخاصة به. وهذا ما يفسر تحول الدولة في هذه البلدان إلى أداة أو جهاز يعمل ضمن دائرة السيطرة العالمية ويتبع لها، أي إلى تدويلها، كما يفسّر انكفاء المجتمعات على أطرها التقليدية لتنظم نفسها بنفسها من خلالها.

والواقع أن بنية هذه الدولة كمؤسسة للحكم مجردة، عقلانية وموضوعية، قد ساهمت في ظروف غياب جماعة وطنية بالمعنى الذي تحدثنا عنه، والذي نشأ في أوروبا، وما كان بإمكانها إلا أن تساهم، في تعميق القطيعة بين الدولة كمَبدأ سياسي والمجتمع. فقد أعطت لهذه الدولة التي تستمد بقاءها وأدوات عملها من الخارج، إمكانية التحول إلى قوة مستقلة، ثم أن تتطور من ذاتها، ودون ارتباط مع

---

(15) هل هناك أي منطق ممكن لتفسير الحرب المعلنة بين أقرب البلاد العربية وبلاد العالم الثالث لبعضها سوى وجود هذه الدولة ومنطقها ذاته. ذلك أن ضمان بقاءها كدولة وتأكيد سيادتها المستحيلة، وحفاظها على نفسها حتى على مستوى الجهاز يستدعي تمزيق لحمة الجماعة العربية وقطع شبكات التواصل فيما بين أطرافها، أي إلغاء هذه الجماعة لإقامة مجتمع سياسي جديد على أنقاضها ينسجم مع الدولة ويخدم وجودها.

الجماعة وتطوّرها، وأن تفرض نفسها باعتبارها القوة الرئيسة، بل الوحيدة المنظمة. وبذلك أمكن لها أن تتحول بسرعة إلى دولة ـ طبقة وأن تمتلك القـدرة على التحكم المطلق بالمجتمع في الوقت نفسه. فكما أن نشـوء هذه الـدولة لم يضمن التمـاهي القومي المفترض بينها وبين الجماعة، بل أكدّ القطيعـة، كذلـك لم يضمن طابعهـا العقلاني والموضـوعي أن تكون دولـة ديمقراطيـة وقانـونية، وإنمـا خلق منها وحشـاً استبدادياً كاسراً يغتال الحرية المدنية منها والسياسية.

والنتيجة، أنه في نظام السيطرة العالمية هـذه، نظام التقسيم الـدولي للعالـم، ينبغي الكشف عن مصير الدولة القومية الحديثة في العالم الثالث. وأن نشوء الـدولة الديمقراطية والعقلانيـة والقانـونية الحـديثة، أي الجمـاعة المنـظمة في صـورة دولة سيّـدة ومنتجة وفعـالة، يمـرّ أولاً بإعـادة النظر في خـريـطة هـذا التـوزيـع العـالمي لعناصرها نعني: تقسيم الشعوب والأقاليم والمؤسسات الحكومية، أو توزيع بعضهـا على البعض الآخر.

الفصل الرابع

هل يمكن تجاوز مفهوم الدولة القومية؟

IX

من الدولة القومية إلى الدولة الجامعة

عندما نتحدث إذن عن النظام العالمي، فنحن نقصد بالتأكيد توحيد حقل القوة والتبادلات المادية والمعنوية، ولكن هذا التوحيد ليس له إلا معنى واحداً، هو مَرْكَزَةُ القوى المادية والمعنوية من أجل إعادة توزيعها بشكل متفاوت أو شديد التفاوت على مختلف الجماعات البشرية. والشكل التنظيمي الذي يتخذه هذا التوحيد والتوزيع المتفاوت، والذي يضمن استمراره أيضاً، هو نظام السيطرة العالمية الذي يجسده نظام الدول الراهن أو النظام الدولي. ويعكس هذا النظام كما رأينا مبدأ الهيمنة الذي نشأ على أساسه. فبعكس ما تدعي نظرية السيادة القومية للدول، يظهر الواقع أن هناك دولاً رئيسة هي التي قامت بخلق هذا النظام، بما في ذلك الدول الاسمية الموضوعة كواجهات للنفوذ الدولي. وهذا يعني أن مصير هذه الدول الأخيرة، سواء فيما يتعلق بحقيقتها القومية، أي بوضعها العام تجاه الجماعة التي تدعي تمثيلها أو تجسيدها، أو فيما يتعلق ببنية السلطة والحكم فيها، تابع لموقعها والدور الذي تلعبه في هذا النظام أكثر مما هو تابع إلى أو نابع من المجتمع الذي تتحكم به.

وهذا يعني أن فهم تطور هذه الدول لا يستقيم إلا بدراسة وتحليل تطور نظام السيطرة العالمية من جهة باعتباره الأساس الذي قامت وما زالت تقوم عليه هذه الدول، وأشكال المقاومة المتعددة الأوجه الذي تقوم بها الجماعات الخاضعة لها،

سلباً أو إيجاباً من جهة أخرى. فالدولة ليست في البلاد التابعة، ونعني بها معظم بلاد العالم الثالث، إلا مركز الصدام بين هذه السيطرة والمقاومة الموجهة ضدّها من قبل المجتمعات الخاضعة بقدر ما أن وجودها ذاته، كوسيلة تقسيم وتوزيع الفضاءات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، هو تكريس لهذه السيطرة. وكما أن دينامية المقاومة تعبّر عن نفسها من خلال النزوع إلى إعادة تشكيل الخريطة الجيوسياسية بما يدعم تكوين الكتل الكبرى والتحالفات وأشكال التعاون والتبادل بين المجتمعات التابعة، فإن دينامية السيطرة العالمية تقوم على تكريس الوضع القائم والدفاع عنه وتدعيمه بالحروب والصراعات المحلية والإقليمية التي ترسّخ الكيانات القائمة وتخضع مصير الشعوب لمنطق حماية الدول ـ الأجهزة وضمان بقائها.

وفي الواقع، وبقدر ما أخفقت البلاد النامية في قلب النظام الدولي وتغييره في ما سمي بعقود التحرر القومي والتنمية التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، فقد أخفقت أيضاً في الخروج من حلقة التخلف والتبعية وأعطت الفرصة للدول الصناعية الكبرى أن تستعيد المبادرة التاريخية بقوة لم تعرفها من قبل. لقد اعتقدت هذه البلاد أن بالإمكان تحقيق نظام عالمي اقتصادي جديد عن طريق التفاوض مع الدول الصناعية. واعتقد قسم صغير منها أن بإمكانه تحقيق قفزة اقتصادية نوعية بالانطواء على النفس وتطبيق سياسة نقلٍ مكثّف للتقنية وحماية اقتصادية. وكما أخفقت السياسة الأولى لأنها لا تستند على علاقة قوة تستطيع أن تفرض التفاوض، إضافة إلى أن رفع أسعار المواد الخام المصدّرة للخارج، وهو موضوعه الأول، ما كان سيغير شيئاً من المعادلة، كذلك أخفقت السياسة الثانية لأنها لم تدرك حقيقة السوق العالمية وأهمية حجم الاقتصاد كعامل في استيعاب التكنولوجية الحديثة.

وعندما نتحدث عن حجم الاقتصاد فنحن نتحدث في الواقع عن السياسة، عن التقسيم العالمي للوحدات السياسية ـ الاقتصادية، وعن طبيعة السلطة السياسية التي تحدد درجة مشاركة السكان في الحياة الاقتصادية والسياسية الحديثة. ونعني بذلك حجم السوق أفقياً وعمودياً. ثم إن هذه السوق لا توجد في الفراغ وإنما ضمن ظروف اجتماعية وسياسية وثقافية، أي ضمن الدولة. والدولة لا تنفصل في

سلوكها وتوجهاتها وسياساتها عن الشروط الدولية التي وضعت فيها، أي عما هو مقوِّم لها. وطالما نجح النظام الدولي في الحفاظ على هذه الدولة وتدعيمها فقد أمّن هيمنة وإخفاق التنيمة المنشودة سلفاً. وهذا ما حصل دون استثناء في كل البلاد النامية.

وأصبح من الواضح اليوم أن تغيير شروط التقسيم العالمي للعمل يتوقف أولاً على تغيير التوزيع الراهن للجماعات والدول في سبيل خلق مجالات للتبادل المادي والروحي تعيد خلق الفضاءات الحضارية القادرة على أن تستقل بذاتها، وأن تنمي دينامية محلية للتراكم والاستقرار المادي والروحي. فالنظام الجيوسياسي الراهن بدل أن ينمي فرص الاستقلال الذاتي للمناطق والاستقرار المادي والنفسي، يخلق بالعكس، وبالضرورة فرص الصدام الدائم والمشاحنات والخوف المتبادل وانعدام الأمن والاستقرار والحروب. فهو قائم على دول ليس لها أية مقومات حقيقية للبقاء والاستمرار: لا وحدة الشعب ولا إمكانيات التطور الذاتي، ولا السيادة الخارجية ولا الكفاءة الأدائية ولا الموارد الضرورية. وهذا ما يفسر تحول العالم الثالث إلى بؤر للتوتر الدائم.

وليس المقصود بالنظام الدولي هنا مجموع الخصائص الاقتصادية والسياسية والثقافية التي تحكم العلاقات بين الجماعات البشرية فقط، وإنما تقسيم هذه الجماعات سياسياً، والمبادىء التي وضعها هذا النظام للتحكم بهذه التقسيمات وبعلاقتها فيما بينها. فالمقصود هو المنطق السياسي (منطق السيطرة) المشكّل والمحدِّد لهذا النظام، بالرغم من أن هذا التشكيل الجيوسياسي للعالم لا ينفصل في حقيقة أمره عن التشكيل الاقتصادي والثقافي له، أي عن طبيعة تقسيم العمل الدولي والهيمنة الثقافية. إن غايته هي فرط الجماعات والثقافات وإعادة تكوينها وتوزيعها وتقسيمها بما يكفل تعميق هذه السيطرة وتعظيم الفوائد الناتجة عنها.

بالتأكيد لا يكفي هذا لدارسة نشوء الدول وبنية المجتمعات الحاضرة وتفتّتها في العالم الثالث، والعالم العربي، وإنما هو محاولة لفهم جانب منها، نعني العوامل الخارجية، أي عوامل الصراع والمنافسة بين الجماعات الإنسانية المختلفة من أجل تأكيد مكانتها المتميزة وحرية إرادتها ومصالحها ورقعة مبادرتها على الساحة

والاجتماعي، وأن فشل البلاد النامية في تحقيق هذا النمو يكفي لتفسير إخفاق شعوبها في تطوير سلطة قومية حديثة، وتأسيس إطار ممارسة الحرية. لكن هل نستطيع أن نفصل هذا الفشل في التنمية عن بلدان المحيط النامية، عن التوزيع الجيوسياسي الذي تحكمت به منذ البداية وصاغته، بالقلم أحياناً، دول الغرب الصناعية المنتصرة منذ نهاية القرن الماضي؟ فإذا اعتبرنا أن لهذا التساؤل بعضاً من المشروعية لا بدّ لنا أن نؤمن بأن هناك سياسياً عالمياً، أي ممارسة عالمية للسياسة، وبُعْداً عالمياً للسياسة، يلعب دوراً ما في حياة المجتمعات والجماعات ويتحكم بشكل أو بآخر في مسارها السياسي والاجتماعي بما فيه تشكيل دولها. وعندئذ يصبح الحديث عن موضوع متميز للهيمنة العالمية، حديثاً مشروعاً، ويصبح من الضروري أن ندرس القاعدة الموضوعية التي يقوم عليها هذا السياسي العالمي، والطريقة التي يمارس بها نشاطه والوسائل التي يستخدمها لتحقيق مآربه، وأهدافه، أي أن ندرس تاريخ هذه الهيمنة وطبيعتها، أي النظام الجيوتاريخي الذي يقبع وراءها.

وقد يردّ البعض الآخر، فيقول: إن عجز الدول النامية عن تكوين الجماعة الوطنية وتعميق اللّحمة القومية داخل الجماعات التي تضمها يرجع في قسط كبير منه إلى البنيات التقليدية العشائرية والأقوامية والطائفية لهذه الجماعات، أي إلى افتقار شعوبها الأولى للتجانس. ولكن ألا يستحق ذلك نفسه أن نتساءل لماذا لم ينجح الشكل الحديث للدولة وهو شكل قومي، أن يقدم لهذه الجماعات فرص تجاوزها للطابع غير القومي السائد فيها، ولتنافر عناصرها، أي لماذا لم ينجح السياسي (القومي) في القيام بوظيفته الأساسية، وهي خلق إطار العام والكلي، وبقي هو نفسه مُسْتَلَبٌ للتنافر الثقافي والتعدد الأقوامي والعشائري؟ ثم لماذا عجزت هذه البنية الاجتماعية عن أن تفرز سياسيَّها الخاص، أي صعيد وحدتها العامة وكليّتها، كما كانت تفعل في الماضي في إطار امبراطورياتها السابقة، وبقيت، أو بالأحرى أصبحت عاجزة أكثر فأكثر، عن إفراز السياسي، أي عن تجاوز الحقيقة التجريبية المباشرة للوجود الأقوامي أو الطائفي بما هو مطابقة للذات الثقافية وتماهٍ معها، ولماذا لم تستطع أن تخلق نقيضها الموضوعي الذي يقف خارجها ويؤسس للحمتها في الوقت نفسه، ونعني به الدولة؟

والاجتماعي، وأن فشل البلاد النامية في تحقيق هذا النمو يكفي لتفسير إخفاق شعوبها في تطوير سلطة قومية حديثة، وتأسيس إطار ممارسة الحرية. لكن هل نستطيع أن نفصل هذا الفشل في التنمية عن بلدان المحيط النامية، عن التوزيع الجيوسياسي الذي تحكمت به منذ البداية وصاغته، بالقلم أحياناً، دول الغرب الصناعية المنتصرة منذ نهاية القرن الماضي؟ فإذا اعتبرنا أن لهذا التساؤل بعضاً من المشروعية لا بدّ لنا أن نؤمن بأن هناك سياسياً عالمياً، أي ممارسة عالمية للسياسة، وبُعْداً عالمياً للسياسة، يلعب دوراً ما في حياة المجتمعات والجماعات ويتحكم بشكل أو بآخر في مسارها السياسي والاجتماعي بما فيه تشكيل دولها. وعندئذ يصبح الحديث عن موضوع متميز للهيمنة العالمية، حديثاً مشروعاً، ويصبح من الضروري أن ندرس القاعدة الموضوعية التي يقوم عليها هذا السياسي العالمي، والطريقة التي يمارس بها نشاطه والوسائل التي يستخدمها لتحقيق مآربه، وأهدافه، أي أن ندرس تاريخ هذه الهيمنة وطبيعتها، أي النظام الجيوتاريخي الذي يقبع وراءها.

وقد يردّ البعض الآخر، فيقول: إن عجز الدول النامية عن تكوين الجماعة الوطنية وتعميق اللّحمة القومية داخل الجماعات التي تضمها يرجع في قسط كبير منه إلى البنيات التقليدية العشائرية والأقوامية والطائفية لهذه الجماعات، أي إلى افتقار شعوبها الأولى للتجانس. ولكن ألا يستحق ذلك نفسه أن نتساءل لماذا لم ينجح الشكل الحديث للدولة وهو شكل قومي، أن يقدم لهذه الجماعات فرص تجاوزها للطابع غير القومي السائد فيها، ولتنافر عناصرها، أي لماذا لم ينجح السياسي (القومي) في القيام بوظيفته الأساسية، وهي خلق إطار العام والكلي، وبقي هو نفسه مُسْتَلَبٌ للتنافر الثقافي والتعدد الأقوامي والعشائري؟ ثم لماذا عجزت هذه البنية الاجتماعية عن أن تفرز سياسيَّها الخاص، أي صعيد وحدتها العامة وكليّتها، كما كانت تفعل في الماضي في إطار امبراطورياتها السابقة، وبقيت، أو بالأحرى أصبحت عاجزة أكثر فأكثر، عن إفراز السياسي، أي عن تجاوز الحقيقة التجريبية المباشرة للوجود الأقوامي أو الطائفي بما هو مطابقة للذات الثقافية وتماهٍ معها، ولماذا لم تستطع أن تخلق نقيضها الموضوعي الذي يقف خارجها ويؤسس للحمتها في الوقت نفسه، ونعني به الدولة؟

لكن قبل الانطلاق في تحليل هذه المعطيات الفريدة والمتعددة، يجدر بنا أن نعيّن ما هي خصائص هذا النظام العالمي وسِماته الأساسية، وما هي خصائص هذه الدول العربية والثالثية وسماتها أيضاً.

يؤكد المبدأ العام والفلسفة الشائعين أن النظام العالمي، يتكوّن كنظام سياسي، من دول قومية مستقلة وذات سيادة، هي التتويج الطبيعي لتعدد الحقيقة القومية. وهذا المبدأ هو أنّ لكل شعب دولة. وانطلاقاً من هذه الفلسفة نفسها يقبل الرأي العام ويعلن دعمه لحركات التحرر الوطني باعتبارها أداة التعميم التاريخي لهذا المبدأ، أي لحصول الشعوب التي لم تنجح بعد في التعبير عن حقيقتها السياسية القومية على دولة مستقلة ذات سيادة. فعدم توفر بعض الشعوب على دولة مستقلة لا ينفي إذن جوهرية هذا المطلب القومي وعمومية الأخذ به.

ويكمن وراء هذا المبدأ وتلك الفلسفة فكرة أساسية هامة، مفادها أن تحقيق هذه الشعوب لدولتها، أي إنجازها لها، هو شرط تحقيقها لذاتها وتفجّر طاقاتها وتطوّرها ورقيّها وتفتّح عبقريتها، أي هو شرط دخولها في التاريخ العالمي وممارستها لدورها وانتزاعها لحقها في المبادرة الحرّة.

لكن الواقع العيني يشير إلى حقائق مختلفة أخرى أهمها:

1 ـ أن مصير العالم، أي صنع القرارات المؤثرة في مسيرته وتطوره المادي والمعنوي، السلمي والحربي، بما في ذلك تحديد مناطق القتال ومناطق السلام ومناطق النمو ومناطق الفقر، معلّق بأذيال عدد محدود من الدول تتقاسم أدوات النفوذ ووسائل العمل والتغيير، وبدونها لا يمكن لممارسة اقتصادية كانت أم سياسية أن تتجاوز في تطورها سقفاً محدداً. هذه الدول هي ما نطلق عليها الدول الكبرى الصناعية: الولايات المتحدة، كندا، الاتحاد السوفييتي، اليابان، أوروبا. أما الدول الأخرى فليس لها نصيب يذكر في صنع قرار تسيير العالم. فالأولى مستقلة القرار قائمة بذاتها حرة الإرادة، والثانية مستلَبة الإرادة أو في أحسن الأحوال، مناضلة من أجل أن توفر لنفسها مجالاً حيوياً، في الداخل أو في الخارج لتوسيع دائرة ممارستها الحرة والإرادية.

2 ـ أن أيّاً من هذه الدول السائدة والكبرى لم تكن، أو ليست، أو لم تعد دولاً قومية بالمعنى الكلاسيكي للكلمة. فهي تشكل في بنيتها الإقليمية، دولاً

امبراطورية بالمعنى الحرفي للكلمة. أي أنها تجمع شعوباً «وقبائلَ» وأقواماً وأقلياتٍ وثقافات متعددة تحتفظ إلى حدٍّ كبير بشخصياتها المتميزة، ولكنها تتوحد على صعيد السياسي، الذي تحول هو نفسه إلى سياسيّ مركب ومتعدد المستويات: سياسي ثقافي، وسياسي إداري، وسياسي اقتصادي، تتداخل آلياته، لكنه يميّز في داخله مستويات للعمل وتزامنيات مختلفة تشكل قاعدة أساسية لمرونة قراره الاجتماعي، ولتوسيع حقل مناورته العالمي.

ولعل العصر القومي والتشكيل القومي لم يكن إلا حقبة تاريخية انتقالية وسريعة لم تتجاوز القارة الأوروبية أبداً، إلّا من أجل التحول إلى نزعة قومية أيديولوجية ساهمت في تفكيك أُطر السياسي التقليدي وتدميرها، أكثر مما عملت بالفعل على تأسيس جماعة وطنية ولُحمة قومية، أي صعيداً سياسياً جديداً موحّداً للجماعة المتعدِّدة والمنقسمة ومتجاوزاً لها في ذاتها ومن ذاتها. فقد نشأت الولايات المتحدة منذ البداية كدولة هجرةٍ لشعوب متنوعة، وقام الاتحاد السوفييتي على أنقاض امبراطورية القيصر الواسعة وساهم بتوسيعها أكثر من قبل، وبقيت اليابان حتى الحرب العالمية الثانية دولةً امبراطورية بالمعنى الحرفي للكلمة، أما أوروبا، فقد أدركت مؤخراً القيمة الفعلية لتجاوز «الخدعة» القومية وأصبح مسعاها الرئيسي هو أن تصل إلى حد أعلى من التوحيد الداخلي الذي يؤهلها لأن تساير الإمبراطوريات الضخمة القائمة. أما التشكيلات الأخرى النامية التي نجحت في تحدّي نظام اقتسام النفوذ العالمي ومقاومته كي تحتفظ لنفسها بقدرتها على المبادرة على مسرح التاريخ وحقها في السيادة والتحكّم، فهي تلك التي نجحت أيضاً في صيانة إمبراطوريتها الضخمة. ومنها دولة الصين الجديدة التي ليست سوى التجديد السياسي والتاريخي لإمبراطورية السماء التي هدّدها التفكك بالفناء قبل أن تسعفها الأيديولوجية العالمية، وتقدم لها فرص تجاوز صراع القوميات. ومنها أيضاً الهند التي نجحت في صيانة فرص تقدّمها المادي والسياسي بقدر ما نجحت في الحفاظ على وحدتها.

وحدها الدول الفقيرة والصغيرة هي التي ما زالت تتشبّث بقوّة بالفكرة القومية الكلاسيكية، وتعيش، كعزاءٍ، هوسَ خصوصيّاتها الأقوامية أو العشائرية أو الطائفية.

وهي لا تتشبّث بها إلّا لأن الفئات الحاكمة فيها قد وحّدت نفسها مع الدولة وجعلتها إطاراً لتحقيق مصالحها الخاصّة في إطار الاقتسام الدولي للعالم، أي في إطار تحوّلها إلى أجيرة للدول الكبرى. وليس من قبيل الصدفة أن هذه الدول الكبرى هي التي تقدِّم نفسها اليوم على أنها حامية هذا التقسيم الدولوي الراهن للعالم وضامنته. إنها تمنع حصول أي تغيير في هذه الخريطة يمكن أن يغيِّر من طبيعة علاقات القوى العالمية وتوزيعها وتطوّرها، أو أن يخلق حقول قوة «مغناطيسية» سياسية جديدة وجاذبة.

3 - إن الأمور تجري كما لو أن هذه الدول الكبرى التي كوَّنت نفسها في امبراطوريات ضخمة، قد أطلقت فكرة الاقتسام القومي للدول، أو التوزيع الأقوامي للدول، من أجل تفكيك الإمبراطوريات القديمة السائدة، ووراثة مناطق نفوذها والاستئثار بمكوِّناتها التاريخية البشرية والمادية. وبهذا المعنى فإن الفكرة القومية الكلاسيكية لم تكن إلّا أيديولوجية إعادة التقسيم السياسي للعالم بما يسمح بانتقال مركز ثقل هذا العالم وحقل قوّته الجاذبة، من الإمبراطوريات القديمة التي تجاوزها التاريخ إلى الإمبراطوريات الجديدة. واذن أيضاً، إلغاء كل إمكانيّة لنشوء الأمة أو الأمة - الدولة أو الدولة الأمة بالمعنى العميق للكلمة: السيادة الداخلية والخارجية، المشروعات والإنجازات. . فهي كانت بحق أيديولوجية هذا الانتقال، بقدر ما هي اليوم أيديولوجية الحفاظ على هذا الانتقال. وليس من قبيل الصدفة أن الدول القومية الحقيقية، أي الدول الأوروبية التي تشكلت على أساس قومي، هي وحدها التي نجحت في الوقت الحديث في تجاوز نفسها، رغم ما تعانيه من صعوبات، بالمقارنة مع الإمبراطوريات الراسخة، لكنّ نجاحها لا يمكن إلا أن يظهر بكل إشعاعه أمام الإخفاق الأليم لهذا المسعى في القارات الثلاث.

إن السِّمة الرئيسة لهذا النظام العالمي إذن، بوصفه نظام تكوين مناطق النفوذ والهيمنة وتوزيعها، وهي التي تؤسس لتيارات الثروة والنمو المادي والمعنوي، هي التعارض الواضح بين امبراطوريات عالمية نافذة تمزق عنها غشاء القومية، وبين دول فقيرة جائعة ما زالت تتصارع على تأسيس القومية، لتنفي إمكانية نشوء الإمبراطورية، التي لا تنجح في تأسيسها. إن الدولة تفرط فيها كالرمل، لأن ليس

لديها مقومات نشوء سيادة فعلية، مادية أو معنوية.

وليست هـذه الدول في حقيقـة أمرهـا، لا دولاً بالمعنى الحقيقي للكلمـة ولا قـومية. إنهـا مناطق نفـوذ حرة تتصـارع عليهـا، من خـلال النخب التي تتحكم بهـا الدول صاحبة السيادة والعالمية. وهـذه الدول ليست إذن في نهـاية الأمـر إلا قنوات نفـوذ، أي قواعـد محلية يستنـد إليها النـظام الدولي، بـوصفه نـظام هيمنـة الـدول الكبرى، لإعادة إنتاج نفسه، وتحقيق مـاهيّته كصـراع على مناطق النفـوذ بين الدول الكبـرى. وهذا يقتضي أن تكـون في الوقت نفسـه دولاً صلبة، متيبِّسـة فيمـا يتعلق بعلاقتها بالشعب، ودولاً هشّة سهلة الانقياد والارتهان فيما يتعلق بعلاقتها بالخارج. ليست المشكلة إذن، في النـظام العالمي، مشكلة تعـدد أقطابـه أو ثـنـائيـة القـطبيـة والصراع فيه. من وجهة النظر الموضوعيـة، المشكلة هي انقسام العـالـم إلى أقطاب من جهة وأتباع من جهة ثانية، أي إلى منطقة سيادة ومنطقة فوضى. وعندما نتحدث عن تشكيل دولوي فنحن نعني في الواقع أمرين: الأول هو التعبيـر المادي للدولـة، أي الشعوب والأراضي والعناصر التي تضمها، والأمر الثاني هـو بنية السلطة داخـل هذه الدولة. ولا شك أن هناك علاقة جدلية بينهما. فما هي خصائص هـذه الدولـة التابعة من وجهـة نظر عُنْصَرَيْ هذا التشكيـل، وكيف تمّ تشكيلها، ممـا يعني أيضاً كيف يستمر تشكيلها الراهن، أي بقاؤها؟

لعل أول ملاحظة تعرض للذهن في تـأمّله لخريـطة التوزيـع الجغرافي للدول في دائـرة البلاد النـامية، هـو أن هـذا التـوزيـع يشكّـل استمـراراً للتقسيمـات التي استحدثتها السلطة الاستعمارية. وهو لا يخضع في إنشائه لأي معيار قومي أو ثقافي أو اجتماعي آخر. إنه مرآة التنافس السابق على منـاطق النفوذ بين القـوى الكبرى. ولذلك فإن حدود الدول القائمة في هذه القارات الثلاث لا توافق حدود الجمـاعات القـومية أو الشعـوب إلاّ جزئيـاً. فبعض هذه الجمـاعـات قـد قُسِّم إلى عـدة دول، وبعضها الآخر، قد دُمج في دول أخـرى. فنشأت «أمم» لا يـربط بين المجموعـات التي تكـوّنها رابط، وبقيت جمـاعات أخـرى محرومـة من فرصـة تكوّنهـا في دولة، وتكوّنت دول ثالثة كجامع لخليط من الطوائف والشعوب والقبائل والأقليات.

وليس لهـذا التركيب في ذاتـه أية قيمـة سلبيـة لـو لم تنـزع هـذه الـدول التي

تكوّنت إلى أن تبني نفسها كدول أمم، أي أن تفرض على هذا الخليط المتنافر وحدة تجانسية ومركزية نُظِر إليها وكأنها القاعدة الموضوعية للدولة القومية، الحديثة. وهكذا أصبحت مسألة البناء الوطني سياسة حكومية متميزة، وصارت تستثير من المشاكل والتناقضات والصراعات أكثر مما تستطيع أن تقدم من حلول. فبدل أن تنشأ لحمة وطنية حقيقية جامعة، تفاقمت مشكلة التنافس بين الجماعات الدينية والأقوامية داخل كل دولة في سبيل تأكيد وجودها أو موقعها في هذه الدولة التجانسية المركزية. وبدل أن تتولّد عن نشوء الدولة «القومية» هويّة موحدة، أصبحت الجماعات المنخرطة فيها تعيش أزمة انتماءٍ لا مخرج منها.

وهذا التقسيم الاعتباطي، من وجهة نظره، لعالم المجتمعات النامية السياسي، هو المصدر الأول للغربة التي تعيشها هذه المجتمعات في الدول المتوّجة لها. ولعل الوضع العربي، في المغرب والمشرق وفيهما معاً، يقدِّم أكبر مثال عن الأزمة التي خلقها هذا التقسيم الاعتباطي من وجهة النظر التاريخية والاجتماعية، في هذه البلاد. فالانتماء السياسي للدولة القطرية يصطدم تقريباً باستمرار وبشكل دائم بعناصر الانتماء الثقافي لجماعة أكبر هي الأمة العربية، وبعناصر الانتماء الأبعد للجماعة الإسلامية.

والجدير بالملاحظة، أن السياسي بقدر ما يطمح هنا إلى أن يتجاوز حدوده ويضخّم نفسه من أجل التعويض عن هذا التفاوت بين الانتماءات المتباينة، يضطر إلى أن يصطدم بشكل أقوى بعناصر الانتماءات الأخرى التي لا يستطيع السيطرة عليها. فالدولة القطرية التي تشعر باستمرار أنها تفتقر إلى جزء كبير من الشرعية، تنحو إلى أن تؤكد نفسها أكثر كقوة سياسيّة، وعلى حساب عناصر الشرعية الثقافية والدينية، ولكنها لا تلبث حتى تستفز هذه المشاعر وتفقد أكثر فأكثر من شرعيتها الخاصة، فتضطر من جديد إلى التظاهر بصفتها الدينية أو العربيّة، بينما تستمر في ممارسة سياسة قطرية، متطرّفة لتحمي نفسها. إن هذا الوضع يدفع إلى إفساد اللعبة السياسية كلّها، كما يدفع إلى بثّ القلق الدائم والاضطراب في توازنات السلطة وعلاقاتها الداخلية، ويحوّل السياسة الحكومية إلى نوع من النّفاق أو من التقلّب المستمر بين قطب انتماءٍ وآخر، كما يضعف قوة التماهي مع الدولة، وأسس

التفاعل معها، فتبقى الدولة جهازاً مُضافاً إلى الجماعة غريباً عنها، يسيِّرها من الخارج، بدل أن تصبح مبدأً ناظِماً لعلاقات الأفراد والجماعات المنخرطة فيها.

أما الخاصية الثانية لهذه الدول النامية، فهي البنية المطلقة أو شبه المطلقة للسلطة. ومن معالم هذه السلطة المطلقة، الدور الاستثنائي الذي يلعبه رئيس الدولة سواءً كان سلطاناً أو أميراً أو ملكاً أو رئيساً للجمهورية. فلرئيس الدولة هذا صلاحيات دستورية أو فعلية تتجاوز كل القوى والمؤسسات والأحزاب بما فيها الحزب الحاكم، وتجعل منه مركز التوازن الأول للنظام وللدولة، وذلك بغض النظر عن قوة شخصيته أو ضعفها. ولا يعني هذا أنه لا يخضع في اتخاذ قراراته إلى ضغوط قوى متنوعة وإكراهات داخلية وخارجية، بل إن المركز الذي يتبوأه ليس إلا التعويض والتعبير المباشرين عن استفحال تنافس مراكز القوى ومجموعات الضغط داخل النظام نفسه وأحياناً خارجه. فبقدر ما تكون فاعلية ومصداقية القوانين والمؤسسات ضعيفة وواهنة وخارجية بالنسبة للمجتمع، يصبح خلق الزعيم وتقديسه ورفعه فوق الدولة والقانون وفوق السياسة، ضرورة موضوعية.

ومن معالمها أيضاً أن الدستور يتحوّل فيها إلى وثيقة شكلية توضع لتغطية ممارسة الحاكم وإضفاء الشرعية الحديثة عليها، ولذلك فمن السهل إقراره ومن السهلِ تغييره ومن السهل خرقه. بل إن الجمهور نفسه لا يظهر تمسكاً قوياً به، فهو لا يشكِّل أكثر من شارة من شارات السلطة الرمزية كالعلم والنشيد. وعندما نتحدث عن الدستور فنحن نتحدث عن القواعد التي تحكم المؤسسات السياسية، مؤسسات الدولة وتنظِّم علاقاتها الداخلية، وعلاقات الأفراد والمجتمع بها. فغياب فاعليته يعبّر إذن عن ضرورة وجود أرضية ملائمة لتجاوز المؤسسات وإخضاعها للإرادة الفردية.

وعن الاستخفاف بالدستور تصدر ممارسات أخرى تعمِّق هذه النزعة المطلقة، منها انعدام استقلال القضاء، وتحكُّم الحكم بالسلطة التشريعية.

لكن هذا وذاك يعبر عن طبيعة العلاقة الميكانيكية القائمة بين الدولة والمجتمع المدني؛ كل منهما خارجي بالنسبة للآخر، وهذه الميكانيكية لا تظهر فقط من خلال العنف الذي يميّز علاقة الدولة بالمجتمع في الأوقات العادية، ولكن تظهر أيضاً من خلال تطور وصعود الحركات الشّعبويّة الكبرى التي تقوم على

نجاح زعيم ما في وصل علاقة، من خارج دائرة الدولة ومؤسستها، ومن فوقها، مع المجتمع بعد أن يتحوّل هذا المجتمع إلى جمهور للزعيم، أي يفقد هو نفسه مؤسساته المدنية الذاتية ويتجاوزها. بل إن هذه الميكانيكية غالباً ما تتجسد في الجمع بين علاقة العنف المحض والتماهي الشعبي الشخصي بالزعيم في الوقت نفسه. ومجموع هذه العلاقة يُظهر خلوَّ الدول كمؤسسة من كل فاعلية جوهرية.

ولذلك فإن صورة الدولة ومفهومها يتطابقان في ذهن المجتمع، حكّاماً ومحكومين، مع أجهزة القمع، أما السياسة فتظهر دائماً وكأنها نشاط حرّ ومطلق يتحقق ويتطور خارج الدولة ومن ورائها.

وقد لا تظهر بنية السياسي هذه على حقيقتها عندما يكون الحاكم حاكماً شعبياً أو ذا سياسة وطنية، لكن يكفي أن يخلفه حاكم عادي حتى يصبح عالم السياسة عالم قهرٍ واضطهادٍ لا حدود لهما، إذ أنه يعكس تطابق أجهزة الدولة مع سياسة الحاكم، واستخدام هذه الأخيرة لها كأداة لتنفيذ مآربه الشخصية أو لتحقيق مصلحة الحكم والسلطة المباشرة.

إن تركيب السياسي في هذه التشكيلات الدولوية يعبّر في الواقع عن الانفصال الحقيقي والعميق بين الدولة والسياسة. إن الدولة لا تظهر هنا كتجسيدٍ لفعل السياسة وتحقيقٍ لها، وإنما هي بالعكس أداة إلغاء السياسة وتفريغ المجتمع منها. وبمعنى آخر؛ إن السياسة تبقى باستمرار قائمة خارج الدولة، غريبة وضائعة فيها.

إن افتقار السياسة لنظام عيني، أي انفصالها عن الدولة، يجعل من علاقة القوة القاعدة الرئيسة للتعامل بين الدولة والمجتمع من جهة وبين جماعات المصالح المتنافسة. وقد يغطي هذا على حقيقة أن الدولة تتحول هي نفسها إلى جماعة مصلحة خاصة، فيشعر المجتمع بأن القهر الواقع عليه من قبل الدولة هو السياسة ذاتها، في حين أنه لا يمثل إلا مظهراً من مظاهر استراتيجية السيطرة بالقوة، من قبل الفئة الحاكمة على الدولة والمجتمع معاً.

والنتيجة التي يمكن أن نصل إليها هو أن تشكيل الأمم والقوميات ليس أمراً

مستقلاً عن تكوين الدول أو الدولة، بما هي انتظام للمجتمع في علاقة أو سياسة جمعية. فهما تعبير عن صيرورة تاريخية واحدة. وأن تشكيل الدول في البلاد الخاضعة قد تمّ منذ البدء كمصادرة لهذه الصيرورة التاريخية بمعنيين: معنى إحداث قطيعة في تاريخها الخاص وعوامل تطورها الذاتية، ومعنى سد آفاق هذا التطور وأي تطور قومي نتيجة لإخضاعه إلى شروط استمرار الهيمنة العالمية. ومن هنا، فإن تحقيق هذا التطور القومي، أي بالأساس تكون دول ذات سيادة تشكل إطار تنظيم الجماعات لنفسها تنظيماً حراً ينبع منها ويصب فيها، يستدعي منذ البدء وضع التقسيم الراهن للدول موضع السؤال وتغييره، أن يستدعي الخروج على النظام الدولي الجيوسياسي والتوازنات التي تعمل على إعادة إنتاجه، كما يستدعي إخراج موضوع القومية من دائرة الهوية والهويات الضيقة.

وبدون إعادة تنظيم الخريطة الجيوسياسية والقومية للعالم، فإن أياً من الدول التابعة لن تستطيع أن تحظى بدرجة كافية من السيادة حتى تنجح في الارتباط بالمجتمع، والتعبير عن إرادته الخاصة وبالتالي حتى تصبح تجسيداً له في سياسته المستقلة.

ولكن هذا التنظيم، وتكوين التكتلات الجديدة لا يستدعي فقط إعادة النظر في النظرية القومية، وبشكل خاص في جزئها الرمزي والإيديولوجي الذي يركز على التجانس والذاتية والواحديّة، وإنما يفترض أيضاً تحقيق شروط موضوعية: إن نشوء علاقة قومية، أي علاقة تضامن وتفاعل داخل مجموعة بشرية سواءً كانت مكوّنة من قومٍ واحدٍ أو من عدة أقوام، يقتضي بناء اجتماع سياسي مستقر. ولا يمكن ظهور هذا الاجتماع إلا إذا كان الكيان السياسي الجماعي الجديد قادراً على استيعاب قيم الحضارة وإنتاج وسائلها من داخله. وهذا يعني أولاً أن هذا البناء لا يمكن أن يتحقق إلا بإعادة توحيد المجالات الحضارية التاريخية التي كسرتها وحطّمتها الهيمنة الغربية، أي إعادة الحياة إلى تيّارات التفاعل والتبادل والتواصل الثقافي داخل المناطق التي تشكل المجال الحيّ والحيوي لهذا الحقل الحضاري. ويعني ثانياً تغيير مفهوم الدول القومية الذي ساد في هذه المناطق حتى الآن وقام عليه تمزّقها وانقسامها، وتبديل آلية ممارسة السلطة فيها، حتى يتسنى للجماعات

المختلفة أن تلعب دورها فيها وتتماهى معها. لقد أصبحت أيديولوجية الدولة ـ الأمة الكلاسيكية سلاحاً في يد السيطرة العالمية لمنع نشوء «امبراطوريات» كبرى هي وحدها التي تتيح اليوم فرص التفاعل والتبادل الواسع وتعميم المكتسبات والإبداعات وإطلاق طاقاتها(1).

ولا يفيد في شيء التذرع بحجج تاريخية أو أقوامية لتأكيد أصالة هذا الشعب أو ذاك أو انعدام الجذور الموضوعية لنشوء مثل هذه التكتلات الكبرى بين الشعوب. فمهما كانت العلاقات فيما بينها في الماضي، يبقى أن شروط بناء الدول ـ الأمم، أي الدول السيدة والمستقرة القادرة على إفراز مكاسب مادية وحريات وإبداعات، مختلفة في العصر الراهن عمّا كانت عليه منذ قرن وبالأحرى منذ قرون. إن الاستقلال عن السوق العالمية نسبياً وخلق نموذج تطور داخلي، وتوفير إمكانيات نقل التكنولوجية وتوطينها، يستدعي مسبقاً خلق فضاءات كبرى قابلة لأن تتمتع بديناميتها الخاصة، وأن تسمح ببلورة قوى اجتماعية، طبقية ونظرية متجذرة في الداخل، وبالتالي ذات مشروع داخلي اجتماعي، أي ذات رسالة ونزوع إلى الهيمنة القومية لا بد منهما لهيكلة المجتمعات. فغياب فرص وجود مشروع هيمنة داخلية تدفع الطبقات السائدة إلى التعامل مع الشعب من وجهة نظر الحفاظ على مصالحها العليا، أي على استمرارها التاريخي، ومن ثم ضرورة تبرير هذا الاستمرار كوظيفة اجتماعية، يحوّل السياسة لا محالة إلى سياسة قائمة على شعارٍ اضربْ واهرُبْ. فالطبقات الضعيفة التي تعرف أنها غير قادرة على البقاء والاستمرار والتي تفتقد إلى هيكلة ثابتة ومستقرة والتي تتسلم السلطة بالانقلاب أو الدعم الخارجي أو سرقة الفرص التاريخية الاستثنائية، لا يهمها إلا أن تحقق

---

(1) يحق لنا أن نسأل هنا فيما يتعلق بالعالم العربي: لماذا لم تنجح الوحدة العربية ونجحت الدولة القطرية في البقاء؟ جوابنا أن هذه الدولة القطرية بقدر ما هي دولة الأيديولوجية الوطنية ـ القومية من جهة والتبعية الفعلية وانعدام السيادة من جهة ثانية لا يمكن أن تخرج من ذاتها وأن تقبل التعاون مع غيرها من جنسها وإلا فقدت مبرر وجودها، إن تجاوزها وتجاوز نزاعاتها الدائمة يستدعي نشوء إرادة سيادة واستقلال ونهضة فعلية لدى القيادات السياسية والاجتماعية.

أعظم المكاسب بأسرع وقت. ونتائج حكمها هي دائماً الخراب: خراب الاقتصاد والدولة والمجتمع معاً.

وتستطيع البلاد التابعة، أن توظف من أجل بناء هذه المجالات الحضارية الكبرى علاقات القربى والجوار وما خلّفه لها التاريخ من تراث إنساني سواء في شكل ثقافات أو لغات مشتركة. ولعل التاريخ الحديث لم يشهد مجموعة كالمجموعة العربية تمتعاً بإمكانيات وفرص اللقاء والتلاقي، وهدراً لها في الوقت نفسه من أجل التأكيد الفارغ والأعمى على تمايزات قطرية ودول تمارس فيما بينها السيادة والوطنية والقومية، بينما هي نفسها تخجل من إعلان ذلك أمام شعوبها.

فإذا كان أساس قيام أي اجتماع سياسي مستقر في العصر الراهن، هو تقديم وتحسين فرص التنمية المرتبطة بمعايير العصر حتماً، فمن المنطقي أن نتوقع أن هذه الدول التي تعترف هي نفسها بعجزها عن مواجهة تحديات التنمية وتقديم فرص نمو الحضارة محكوم عليها بالموت. وسوف تقوم شعوبها نفسها بتهديمها بقدر ما تفقد إيمانها بها وبقدرتها على توفير مكاسب جديدة. وهذا ما هو حاصل، أو في بداية حصوله اليوم في أكثر من مكان.

ماذا يعني هذا؟ إنه يعني أننا نعيش في مرحلة ما قبل إعادة تشكيل العالم السياسي في المناطق التابعة وهيكلته من جديد. أي في مرحلة صهر حقيقي وإعادة تقسيم للجماعات والحدود والدول. فإما أن ننجح في الخروج من هذه المرحلة بلحم القطع المنثورة للدول القطرية المحطمة في إطار دولة كبرى قادرة على إعادة صهرها في فضاء أرحب مادي ومعنوي، أو أنّ مرحلة التحطيم ستستمّر حتى يُهيّأ لدولة خارجية أن تتدخل حتى تضع حداً لحرب الكتل والطوائف والعشائر والأحزاب والفئات المتناحرة. فبقدر ما استدعى الاستقلال السياسي تكوين دول مستقلة حديثة ووطنية في العالم الثالث، يستدعي الاستقرار الاجتماعي تجاوز هذه الدول وتغيير النظام العالمي لتوزيع القوى. إن الدولة الراهنة إما أن تتجاوز نفسها في دولة أكبر قادرة على تحقيق مكتسبات الحضارة، أو أنها تتحول لا محالة إلى دولة طائفية، أي تتفكك وتتحلل وتنقسم.

وباختصار خضع المجتمع في مناطق الهيمنة والنفوذ الخارجي حتى الآن

لدولة فُرضت عليه أو اضطر إلى الخضوع لها للخلاص من الاستعمار، لكنها بقيت دولة غريبة عنه وعقيمة منزوعة الإرادة والسيادة والمقدرة معاً. وبدل أن يحدّد المجتمع شكل الدولة وحدودها، كانت هذه الدولة هي التي تحدد المجتمع وتتحكم بتشكيله مادياً ومعنوياً. وهكذا كان تاريخ هذه البلاد منذ البداية إذن تاريخ الصراع بين الدولة (الحديثة والمجتمع)؛ كل واحد منهما يمدّ جذوره ويستمدّ قوته من أرضٍ مختلفة عن الأخرى، وكل واحد منهما يريد أن يكيّف الآخر مع بنيته وتقاليده ويخضعه لمشروعه ومصالحه. بنيتان متناقضتان إذن، الأولى مطعَّمة على النظام العالمي والثانية مربوطة بالتاريخ والثقافة المحليّين. ويبدو لي أنّ الدولة التي أصبحت أكثر من أية حقبة ماضية تخوض معركة النظام الدولي للسيطرة هي التي تتعرض اليوم لنكسة عميقة رغم أنها تبدو، من حيث المظهر، هجومية. أما المجتمع فإنه بدأ بالكاد يصحو على ذاته، مما يفسّر أيضاً طبيعة ردود أفعاله المبعثرة والمتعثِّرة. هل ينجح المجتمع في القضاء على الدولة وتبديلها بدولة تكون تابعة له وخاضعة له؟ هل تنجح الدولة في تحطيم إرادة المجتمع وتربط نهائياً بالنظام الدولي؟ هل يستمر الصراع دون أن يتمكن طرف من إلغاء الطرف الآخر؟

أخيراً هل تلتقي الدولة والمجتمع، كيف، وما هي شروط هذا الالتقاء؟ هذا هو سؤال المستقبل.

X

من الدولة إلى الجماعة

من الأفكار التي أصبحت شائعة، بل شبه بديهية اليوم، الحديث عن الأمة بمعنى بناء الدولة القومية الواحدة، أو الدولة التي تضم جماعة جنسية متميزة لغةً وثقافةً وتاريخاً. والمقصود بذلك هو تمييزها عن الدولة المتعدّدة القوميات أو الأجناس التي يمكن تسميتها بالدولة الإمبراطورية، أو إذا أردنا تسهيل المصطلح بالعربية: السلطنة. وقد انطلقت هذه الفكرة من فكرة أخرى تفيد أن أي جنسٍ من الأجناس البشرية لا يمكن أن يتطوّر ويتقدم مادياً وروحياً إلا عندما يكون هناك تطابق بين السلطة السياسية والواقعة الثقافية. فلأنّ الدولة أصبحت التعبير العميق

عن عبقرية وروح هذا الجنس أو ذاك، لا بدّ أن تكون دولة قومية. وتظهر هذه الفكرة كما لو كانت إحدى منتجات عصر التحرّر الإنساني وأحد متطلباته في الوقت ذاته.

ولم يلاحظ أحد التناقض الكامن في جوهر هذه الفكرة حيث يظهر التحرر السياسي للشعب المستند إلى بناء دولة مستقلة، كتكريس للتمايز الثقافي أو الجنسي.

تظل هذه الفكرة منسجمة مع ذاتها طالما اعتبرنا أن هناك ثقافات وأقواماً متميزة تشكل وقائع اجتماعية وتاريخية ظاهرة للعيان وملموسة. لكن هذا الانسجام يزول عندما نطرح مسألة تكوين هذه الثقافات والأقوام المتميزة. وهنا تكمن في نظرنا المشكلة الحقيقية. فلو اعتبرنا أن النوع البشري مقسّم منذ الخليقة إلى عروق وأجناس متميزة تطوّرت مع الزمن وبلورت ثقافاتها ولغاتها الخاصة، لأصبح من الضروري أن نؤمن بخريطة سياسية ـ ثقافية ثابتة مستمرة منذ القدم وستستمر إلى الأبد، ولن يحصل إذن في التاريخ أي تجديد حقيقي في تكوين المجتمعات والأمم والدول. ولو اعتقدنا أيضاً أن هذه الأقوام التي تكوّنت عبر التاريخ قد وصلت الآن إلى مرحلتها التي تسمح لها بالتكوّن في إطار دول مستقلة هي المسعى الدائب لكل أمة، وأساس تحررها وتحرر شعبها وتقدمه، لصادرنا الحركة التاريخية المقبلة ولوجب علينا أن نؤمن بأن التاريخ قد حقق ذاته وأوصل الأقوام إلى أهدافها، وأن الخريطة السياسية الجغرافية الثقافية الراهنة هي التقسيم النهائي للنوع البشري.

والملاحظة التاريخية تظهر لنا عكس ذلك تماماً. فهناك الكثير من الأقوام التي انقرضت منذ بداية التاريخ الحديث أو قبله، كما ظهرت أقوام أخرى لم تكن موجودة من قبل، أو لم تكن في الحالة ذاتها التي نشاهدها عليها اليوم. ولنكتفِ بمثال العرب أنفسهم. فالتاريخ المدرسي يقسّمهم إلى عرب بائدة وعرب حاضرة. والعرب الحاضرة نفسها كانت مقسمة إلى عرب الشمال وعرب الجنوب، وقد زال هذا التقسيم بعد الفتح الإسلامي وظهرت عروبة جديدة دمجت فيها عروقاً وأجناساً وثقافات متعددة حتى وصلنا إلى ما نحن عليه اليوم من تقسيمات بين مشرق ومغرب عربيّين، إذا لم نتحدث عن الدول الراهنة العربية والتمايزات النسبية، لكن

الفعلية، فيما بينها. وهذا يعني أن تطابق العِرْق مع الثقافة مع السلطة لم يكن في يوم من الأيام هو قاعدة تكوين الأمم، ولكن تكوين الأمم الذي يعني تغيّرها أيضاً وتبدلها وزوال بعضها وانبعاث بعضها الآخر، كان يقوم بالأساس على هذا التصالب المستمر بين العروق والأجناس والثقافات. وربما كان هذا التصالب هو مصدر الإخصاب، وبفقدانه يمكن توقع زوال الكثير من الأقوام. لقد استطاع العرب الحفاظ على أنفسهم ووجودهم كأمة وكشعب لأن ثقافتهم تجاوزت حدود «العرق» العربي الأصيل، ودمجت فيها عروقاً إنسانية أخرى، ولأن سلطتهم أيضاً في مرحلة من مراحل التاريخ قد أصبحت امبراطورية. وقد خلق الإسلام كثقافةٍ أممية الأمة العربية، كما خلق أيضاً الأمة التركية الحديثة. وقد حفظ الإسلام للشعوب التي تبنت ثقافته العربية كيانها أمام الغزوات الآسيوية والأوروبية العنيفة بمثل ما حفظت هذه الشعوب في مراحل متأخرة الكيان العربي وحمته من الغزوات الاستعمارية الكاسحة. وكان منبع التطور والتقدم لمختلف هذه الشعوب هو إلى حد كبير وجود الإمبراطورية المتعددة الأجناس. فلو اكتفى العرب بدولتهم الكِنْدية أو الغسّانية أو المُنْذِريّة، لبادوا كما بادت ممالكهم الجنوبية، ولو بقي الأتراك في هضبتهم المنغولية لتغير مجراهم ومجرى تاريخ غيرهم من الشعوب.

والأمر ذاته ينطبق أيضاً على الأمم الأوروبية التي تستند الآن في قوتها على منتجات امبراطورياتها الاستعمارية في أمريكا وأوستراليا وغيرها، بأكثر مما تستند إلى العرق «الصافي» في القارة الأوروبية ذاتها.

تبدو الدولة القومية بالمعنى الحديث الأجناسي الشائع ظاهرة قصيرة ومؤقتة جداً من عمر تاريخ تكوين الدول. وحتى عندما ظهرت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في أوروبا، لم تكن هذه الدول القومية في الواقع إلا حجر الأساس لنشوء الإمبراطوريات الكبرى التي كانت الشمس تغيب أحياناً عن بعضها وغالباً لا تغيب.

تفترض الدولة القومية أن للجماعة ذات الثقافة المتميزة روحاً خاصة عميقة تموت إن لم تجد تعبيرها السياسي المستقل. وقد كان هذا رد فعل طبيعي ضد الاستبداد الذي أخذت تفرزه الإمبراطوريات السابقة بأكثر مما هو رد فعل ضد هذه

الإمبراطوريات ذاتها. ونريد هنا أن نميز بين مفهومين للأمة غالباً ما يثير الخلط بينهما التشويش السياسي. المفهوم الأول، هو الذي يربط بين الجماعة الثقافية والجنسية المتميزة وبين قيام دولة مرتبطة بها جغرافياً. أما المفهوم الثاني فيقصد بالدولة القومية، الدولة التي تعبر عن مصالح الجماعة أو الجماعات التي تتكوّن منها، فتكون الدولة قوميةً عندما لا تمثل احتكار فئة اجتماعية للسلطة ضد الفئات الأخرى[2].

يبدأ التشويش السياسي عندما نعتقد أن قيام دولة مستقلة لجماعة متميزة ثقافياً وجنسياً عن غيرها يعني بحد ذاته بناء دولة قومية تعبر عن مصالح مختلف الفئات الاجتماعية التي تتكوّن منها. أي بمعنى آخر؛ ان قيام الدولة الجنسية يعني تكون دولة المساواة القومية، أي الأمة. وتقود الملاحظة التاريخية إلى تكذيب ذلك. فكثيراً ما يؤدي تكوين الدولة المقتصرة على جنس من الأجناس إلى تفكّك هذا الجنس وخرابه نهائياً وتشتته، أي ليس من الضروري أن تقود الدولة الجنسية إلى بناء أمة، أي أن تحفظ وحدة الشعب الثقافية والجنسية. وكثيراً ما يؤدي تكوين دولة قومية، أي معبرة عن مصالح أغلب الفئات الاجتماعية المكونة لها، رغم تمايزها الثقافي، إلى تكوين أمةٍ واحدة تختلط فيها العروق والأجناس والثقافات. وفي الحالة الثانية فقط تتطور الثقافة وتظهر الحضارة.

وأصل المشكلة في نظرنا هو إعطاء الأولوية في نظرية الأمة للعامل الثقافي، الذي هو أكثر العوامل تقلباً ولا تحديداً، فيبدو في هذه النظرية كما لو أن الثقافة أو التمايز الثقافي هو الذي يحدد السلطة أو الدولة. أما نحن فنعتقد أن السلطة هي التي تحدد الثقافة، وبمعنى آخر، يتوقف نشوء ثقافة مستقلة ومتميزة (وكي تكون الثقافة مستقلة يجب أن تكون منتجة وفعالة تقدم حلولاً عملية) على نشوء سلطة

---

(2) ليس من قبيل الصدفة أن المعنى الثاني هذا لم يظهر أبداً في البلاد العربية، بل بقيت فكرة القومية مرتبطة بمظهرها السياسي وبالسلطة، أي ببناء الدولة الواحدة. فالنخبة الحديثة ترنو إلى إعادة بناء الإمبراطورية أكثر مما تطمح إلى تحقيق المساواة والحرية الشعبية. وهذا هو مقتلها وسبب قصورها أيضاً عن تحقيق دولة الوحدة التي لن تقوم ما لم تحسم مسألة السلطة الاجتماعية أي سلطة الأمة فعلاً والشعب.

مستقلة ومتميّزة، أي سلطة معبّرة عن الجماعة ككل لا عن جزء منها. فنشوء مثل هذه السلطة هو الذي يسمح بتكوين دولة مستقرّة وفاعلة تسهل خلال مرحلة تاريخية طويلة أو قصيرة عملية التفاعل الثقافي ونشوء الأمة. وإلى حد كبير يمكن القول أن الإمبراطوريات هي التي تخلق الأمم، وتنجب الشعوب بقدر ما تستطيع أن تعدّ صَهْر الأجناس والثقافات وتغربلها بحيث تفرض الثقافةُ الأكثر حيويةً وفاعليةً نفسَها وتتطور مع تطور الحضارة.

فكي تقوم الدولة الإمبراطورية لا بد لها من رسالة إنسانية مقبولة تتجاوز أوهام العظمة الجنسية أو العرقية التي غالباً ما تغطي فقدان رسالة إنسانية حقيقية تحدد مكانة الفرد في المجتمع، بالحديث الدائم عن عبقرية العرق أو تفوقه. وحتى الشعوب «البدائية» التي كثيراً ما يحملها التاريخ في مقلب من مقالبه إلى سدّة القيادة في عهد أفول هذه الإمبراطورية أو تلك، تجد نفسها مضطرة إلى تبني عقيدة إنسانية كونية كي تستقرّ بحكمها، كما حدث للتتر والمغول في أواخر الدولة الإسلامية. أما الدعوة الجنسية أو العرقية الثقافية، فإنها يمكن أن تخفي الاضطهاد الاجتماعي بتضخيم شعور التماثل الثقافي، وتقود بالتالي أيضاً إلى تكوين امبراطورية فاشلة.

وبشكل عام نحن نميل إلى الاعتقاد بأن بناء دولة مستقرة يتعارض مع استمرار تسلط وهيمنة فكرة التماثل الثقافي الذي يبني الوحدة على صَبْغ جميع الأفراد بذات اللون لا على تآلف المصالح السياسية والمادية. فالدولة لا تقوم حتى إذا اقتصرت على حدود جماعة ثقافية متجانسة إلا إذا امتلكت رسالة اجتماعية تسمح لها بأن لا تكون دولة أقليّة محدودة. لكن عندئذ، وعند وجود دولة ذات رسالة إجتماعية، يصبح موضوع هيمنتها على جماعة متعددة الجنسيات أو ذات جنسية واحدة، أمراً ثانوياً. فالشعوب التي دخلت في الإمبراطوريات وقبلت الفتوح، غالباً ما فعلت ذلك نتيجة لشعور أفرادها بأن نظام الحكم الجديد يتيح لهم من الحرية والتطوّر أكثر مما يتيح لهم النظام الذي كانوا يعيشون في ظلّه وإن كان هذا النظام مُقاداً من قبل أبناء جلدتهم.

فالحكم القومي لا يُرضي لمجرد كونه حكم الجماعة من قبل أبنائها، بل إن

وجود هذا الحكم الجائر لأبناء الجنس الواحد هو الذي يمهّد لظهور الإمبراطوريات المتعددة الجنسيات والتي تستلهم رسالة إنسانية اجتماعية. هذا ما حدث بالنسبة للإسلام، وما حدث بالنسبة للماركسية في حقبة من حقب نموّها، وما عجزت أن تقوم به الحضارة الغربية حتى الآن بسبب تلوّثها بالفكرة العرقية رغم أنه قد توافر لها من وسائل السيطرة والانتشار ما لم يتوافر لغيرها من الحضارات. لكن هذا لا يعني أن دعوة الحضارة الغربية، التي هي دعوة إجتماعية أيضاً، لن تتقدم في المستقبل عندما ستتخلى عن نزعتها العرقية. هذا ما يلوح في الأفق على الأقل، وذلك بعكس ما قد يتبادر إلى الذهن.

لكن يبدو أن قيم الحضارة الغربية لن تنفذ إلى الشعوب الأخرى قبل أن تتدهور قوة الغرب، ويتغيّر ميزان القوى الدولي الذي يجعل من تبني هذه القيم من قبل شعوب أخرى قاعدة للسيطرة والهيمنة الغربية. وليس هناك حتى الآن دعوة اجتماعية أخرى قادرة على أن تقدم حلولاً جديدة لمشكلات المجتمع الحديث، لا تستلهم لائحة القيم الأساسية التي تزداد انتشاراً، وهي قيم الحرية بالمعنى الحديث والعقلانية والديمقراطية والمدنية الخ.. وكل الدعوات الأخرى مضطرة اليوم أن تتعايش معها وتستلهمها في إطار البحث عن تنظيم اجتماعي ثابت مستقر يحدد مكانة الفرد والجماعة والسلطة المركزية. هذا بالرغم من أن الحلول التي تقدمها الثقافة الغربية ذاتها تبقى حلولاً نسبية مستندة إلى ميزان قوى اجتماعي ودولي لا يكفّ عن التغيّر والتبدّل.

وحتى أولئك الذين يريدون تجاوز أُطر التنظيم الاجتماعي الغربية الليبرالية، تراهم مضطرين إلى الرجوع إلى ذات القيم الأصلية: فباسم الحرية يطالب الاشتراكي بتغيير ديمقراطية البرلمان المعبّر عن ديكتاتورية طبقة واحدة، وباسم المساواة يطالب أيضاً بتحقيق الديمقراطية الاقتصادية، وباسم احترام الشخص الإنساني يطالب بتحسين شروط العمل والإنتاج. تبدو الليبرالية والاشتراكية إذن كطريقين مختلفين للوصول إلى هدف واحد هو تحقيق القيم العقلانية والإنسانية المنغرسة في الذاكرة الأعمق للبشرية، في صورتها ونماذجها الجديدة والمتطورة.

ويسري هذا أيضاً على المتدينين الذين يريدون تطبيق الإسلام أو المسيحية،

كوسيلة لتحقيق الحرية والعدالة والمساواة ضد الظلم الداخلي والخارجي، ولم يعد هناك من يطالب بتطبيق حدود الشرع لأنها تمثل فقط قضاءً من أمر الله.

نستطيع أن نقول أكثر من ذلك، أن الدولة ـ الأمّة، أي الدولة القومية فعلاً، لا يمكن أن تقوم إلا إذا كانت دولة لا تبني شرعيتها على تحقيقها للمطابقة والتماثل الثقافيين للجنس أو للعرق، بل على دعوة اجتماعية قابلة للتحقيق ولتقديم الحلول والوسائل الكفيلة بتنظيم الحياة الاجتماعية وتقدم الجماعة. والدولة القومية التي تربط شرعيتها وتقدم شعبها بمجرد كونها مطابقة في حدودها لحدود التجانس الثقافي أو العرقي، تلغي أسس شرعيتها كدولة، أي كمؤسسة سياسية تتجاوز التمايزات الثقافية والجنسية في المجتمع المدني، ولا تقوم إلا بهذا التجاوز. والدولة التي تفترض نفسها الانعكاس المباشر للجماعة، أو للمجتمع المدني، هي بالضبط الدولة التي تغطي فشلها السياسي بانغلاقها الثقافي، أي تغطي عجزها عن أن تكون سلطةً فوق المجتمع المدني بتسمية نفسها دولة الشعب، وبالانخراط في المجتمع المدني نفسه وفي تناقضاته، وذلك بدل الارتفاع إلى المستوى الذي يسمح بحل هذه التناقضات وتسويتها.

إن الدولة (أو المجتمع السياسي) لا تصبح ضروريةً كعملية خلق للسلطة المجردة العليا إلا لأنّ التناقضات التي تخلقها الثقافة والمصالح الاقتصادية المتعارضة في داخل المجتمع المدني، لا يمكن أن تجد حلّها إلا خارج هذا المجتمع، وفي إطار يخضع لقوانين أخرى هي قوانين الوحدة والائتلاف. فالسياسة تجنح إلى المَرْكَزة والتجريد، في حين أن الثقافة والاقتصاد يجنحان إلى البعثرة والتنويع والتعارض. أما عندما تسود المجتمع المدني وحدة سديمية ثقافية واقتصادية تعكس التجانس العقلي المطلق بين الأفراد، وظروف العمل والمعيشة المتماثلة أيضاً، فلن يكون هناك حاجة للدولة أو للسياسة. وهذا يمكن أن يحصل كفرضيةٍ نظرية في مجتمع كفافٍ مطلق.

وتتنوع أشكال تنظيم السلطة، وأنماط الدولة، حسب تطور المجتمع المدني وتطور الثقافة والإنتاج الاجتماعيين. فكلما تقدمت حضارة من الحضارات أدى تطور تقسيم العمل إلى تعقد الثقافة وتنوع الأفكار وتعدد أنماط وظروف المعيشة

والإنتاج. وبقدر ما تزداد التناقضات الاجتماعية هذه حدّةً داخل المجتمع المدني، تصبح آليّة توحيد السلطة في المجتمع السياسي أكثر تعقيداً أيضاً. فعندما تسود عقيدة موحّدة متجانسة بشكل عام، أو ينتشر نمط انتاج بسيط وقليل التنوّع، لا تتطلب مسألة توحيد السلطة آلية معقدة كتلك التي نشهدها في النظام الليبرالي الصناعي، بل يمكن أن تتم بسيطرة سلطانٍ مطلق السلطة يحكم بالناس حسب العقيدة التي يتفقون جميعاً عليها. ولا يحتاج الإجماع السياسي، إلى إدارة خاصة وآلة خاصة، بل يستلهم مباشرة الإجماع العقائدي. فالسلطان ذاته لا يستطيع أن يتجاوز في سلطته الحدود الضيقة التي يعطيها المجتمع المدني للمجتمع السياسي. فالمجتمع المدني يحل هنا معظم مشكلاته بنفسه وبوسائله الخاصة، وبمنظماته الموجودة خارج الدولة والمرتبطة بالمهنة أو برجل الدين. ولا يبقى للسلطان إلا المسائل العليا التي لا تمس مباشرة حياة الأفراد وإن مسّت مصير الجماعة ككلٍ. ولهذا فإن هذا المصير يظل هنا رهن جدارة السلطان الذي يمكن أن يكون سبباً في الازدهار العام أو الانحطاط.

وهناك أمثلة ما زالت حيّة باقية من هذا التنظيم القديم. ففي بعض القرى أو المدن الصغيرة العربية التي تسنّى لنا زيارتها في الصحراء، ما زالت الدولة عاجزة عن استلام السلطة الحقيقية من «السلطان». فهناك مجلس للمدينة مكوّن من مشايخها يقضي في المشاكل بين الناس في الجامع، وكان هذا المجلس يعين إلى فترة قريبة نسبياً حرس المدينة، وإذا اتخذ قراراً على الفرد أن ينفذه وإلاّ تعرض إلى مقاطعة سكان القرية كلها حتى يقوم بما عليه. فالجامع هو الذي يسيّر إلى حد كبير القرية ويلقي القبض على السارق أو المجرم ويحكم عليه ويحل قضايا المنازعات ويعرضها على الجماعة قبل الصلاة.

فوجود عقيدة موحدة ومتجانسة كالعقيدة الدينية يخلق داخل المجتمع المدني آلية للتصحيح الذاتي، فتحدّ العقيدة هذه من الإفراط والتفريط وتدفع للاعتدال وتقرّب بين أنماط ومستويات المعيشة. ولا تتفاقم التناقضات الاجتماعية إلا عندما تضعف العصبية الدينية وتخف قبضة الدين على السلوك الفردي.

أما في نموذج المجتمع الغربي الحديث فإن الحرية العقلية التي قامت ضد

الهيمنة الدينية الأحادية، قد فتحت المجالات أمام تنوّع الاعتقادات من جهة، وخففت من قوة الانضباط الذاتي عند الأفراد من جهة ثانية، فأثارت الميل إلى التمايز الاجتماعي بل حبّذته. يضاف إلى ذلك تطور نظام إنتاج يسمح بحصول تمايزات كبيرة في العمل والإنتاجية. وأدى هذا إلى نشوء نخبة خاصة وطبقات شديدة التفاوت في المداخيل وأنماط المعيشة. وأصبح توحيد المجتمع يتطلب على الصعيد السياسي آلية تقوم بتسوية هذه التناقضات جميعاً وتحقيق نوع من الإجماع السياسي كشرط للإجماع الثقافي وللشعور بالمطابقة القومية وبوحدة الهوية والمصير. لذلك لم تشهد الدولة تطوراً واستقلالاً في أية حقبة تاريخية كما شهدته اليوم.

وكما لا يمكن الحديث عن إجماع عقلي بدون وجود عقيدة منزّهة كفاية حتى يدخل فيها الناس بدون إكراه ولا قمع، كذلك لا يمكن الحديث عن إجماع سياسي بدون وجود دولة ذات سلطة منزّهة قليلاً أو كثيراً، أي تضع المصلحة العليا فوق المصالح الجزئية. ولكن لا يوجد هنا أي ضمانة أخلاقية لاحترام المصلحة العليا سوى مشاركة جميع أفراد الجماعة في تكوين «الإرادة العامة»، وفي استخلاص أغلبية سياسية على صعيد التمثيل ومن خلال المؤسسات التمثيلية. وإذا كانت النزاهة تنزلق في المجتمع الحديث نحو الدلالة لا نحو المؤسسة الدينية، فإن الدولة هي التي تصبح محور لقاء الجماعة ومصدر وحدتها. يعكس هذا تفكّك الجماعات والعصبيات القروية والجنسية والمحلية التي كانت تميز المجتمع القديم، وبروز علاقة عمودية في المجتمع هي العلاقة بين الفرد والدولة، سائدة على العلاقة الأفقية بين الأفراد والجماعات المحلية التي كانت تميز بالدرجة الأولى المجتمع القديم وتخلق بين الدولة والجماعة قطيعة أو صلة ميكانيكية. ولا يمكن تصوّر إمكانية نشوء إجماع سياسي في الدولة الحديثة، مع هذا التحلل الكامل للعصبيات المحلية وللعقيدة الموحّدة والوحدانية السائدة والمنزهة أو الإلهية، بدون آلية تمثيلية. إذ لا شيء يمكن أن يحدّ هنا من السلطة التي تتسلّح فعلاً بالوسائل التي تسمح لها بأن تكون لأول مرة في التاريخ، مطلقةً وكلّيّة القدرة.

وهذا الإجماع السياسي لا يظهر بذاته وإنما له وسائل تكوينه وصياغته

وصيانته، هي المؤسسة الدستورية والتمثيلية التي تلتزم بقواعد معينة تسمح باستخلاص إرادة موحدة من التعدد والكثرة.

ولا يتعلق بالوصول إلى إجماع سياسي بأية عملية سحرية: إنه يتطلب فقط استخلاص أغلبية سياسية حقيقية تعكس القوى السياسية والفكرية والاقتصادية السائدة والموجودة فعلياً والمسيطرة على الساحة الاجتماعية حتى لو لم تتطابق مع الأغلبية الاقتصادية. لأن القوى التي لا تستطيع التعبير عن نفسها أو التي لا تعرف أن تصوغ لنفسها تعبيراً مميزاً تفقد وزنها في الحسابات السياسية التمثيلية. لذلك أيضاً لم يتم دخول الجماعات الاقتصادية الشعبية إلى الساحة التمثيلية للديمقراطية الغربية إلا بشكل تدريجي وبطيء. والثورة الحقيقية هي التي تعمل جدياً على إدخال هذه الجماعات في الساحة السياسية بحيث تصبح الأغلبية التمثيلية أغلبيةً إجتماعيةً فعلاً.

لكن غالباً ما يحدث العكس. فالفئة الحاكمة التي تريد أن تحفظ احتكارها للسلطة تلجأ في المجتمعات الحديثة، والنامية منها بشكل خاص، إلى رعاية الاستبداد والتغطية على انعدام الإجماع السياسي باختلاق عقيدة منزّهة «قوموية» مقدسة أو شبه مقدسة، وفرضها عن طريق التعليم ووسائل الإعلام لتخلق بالقوة إجماعاً قومياً على الصعيد الثقافي، أو من نمط ثقافي. وفي حالات أخرى، أو عندما تفشل هذه العقيدة تلجأ عادة إلى اصطناع إجماع قومي عن طريق إحياء التماثل الثقافي التقليدي. وهذا التماثل يعطي للشعب وهماً بالإجماع القومي والوحدة القومية التي يفتقر إليها على الصعيد السياسي.

إن قضية الأقليات الثقافية الجنسية والدينية لا يمكن فهمها إلا في إطار هذا الانتقال الذي تعيشه بعض البلدان من سياق إجماع قومي تقليدي مبني على الإجماع الثقافي ووحدة العقيدة، إلى إجماع قومي قائم على وحدة السلطة واستخلاص إرادة عامة ثابتة وحقيقية تمتلك أيضاً، عن طريق الآلة التمثيلية، وسائل تجديد نفسها وتبدلها. تصبح مسألة الأقليات إذن هنا جزءاً من مشكلة صعوبة تحقيق إجماع سياسي قومي. وذلك لأن التطور المتفاوت بين المجتمعات قد أعطى للفئة الحاكمة في البلدان النامية وسائل رعاية وحماية سلطة مطلقة قادرة على

التصدي للقوى الاجتماعية في القاعدة ودحرها. ومنه النكوص الذي نراه في عملية التحقق القومي لدى الجماعة الشعبية عن طريق التحقق الثقافي التقليدي والمطابقة. وهو دليل على النكوص القومي العام، أي تدهور السلطة ذاتها والدولة التي تجسّدها، من سلطة ودولة تعكسان إرادة أغلبية اجتماعية إلى سلطة ودولة عصبويين. فهناك إذن عملية تعويض عن فقدان السلطة لدى الجماعة تظهر على شكل تمسك شديد بالهوية الثقافية من جهة وفرض التماثل الثقافي من جهة أخرى على جميع أفراد وفئات الجماعة. ويجيب الكفاح الشعبي من أجل تحقيق هذه الوحدة الثقافية إذن على مطلب الشعور بالاستقلال والتمايز والوجود القومي وصيانة الشخصية القومية أمام خطر زوالها الذي تجسّده الدولة العصبوية، وهو يعكس فشل قيام دولة قومية حديثة.

لكن هذه المطابقة الثقافية التي تتولد كمسعى لتحقيق إجماع قومي من نمط ثقافي، ليست الإجماع الديني الذي كانت تعرفه الدولة التقليدية. فالمطابقة لا تحدث إلا في إطار الدولة الحديثة كعملية إعادة تثمير سياسي للإجماع الديني الماضي. لأن نشوء الدولة الحديثة يحطم أساساً قاعدة الإجماع القومي الثقافي القائم على استقلالية المجتمع المدني وهامشية الدولة. لذلك تحمل المطابقة التعصّب، بينما يقوم الإجماع الديني على وجود أغلبية اجتماعية ثقافية، ويقبل الاختلاف والاجتهاد ويرفض التماثل والسّديمية. وهو إجماع قابل للتغير والتبدل مع تغير الظروف. ولا ينكص الدين إلى حالة تعصبيّة إلا عندما يؤدي التطور الاقتصادي والتفاوت الشديد بين الطبقات إلى تحطيم وحدة العقيدة والتهديد بفقدان القدرة على إنجاب إجماع قومي ثقافي. عندئذ يُغلق باب الاجتهاد وتحاول الجماعة أن تحفظ مظاهر الإجماع دون أن تصل إلى تحقيقه فعلاً. وعند ذلك تبدأ حقبة الاستبداد الحقيقي وتظهر إمكانية تكوين سلطة مطلقة وفردية خارجة عن رقابة الجماعة والعلماء معاً.

في كل مرة يظهر فيها خطر فقدان الإجماع السياسي تحاول الأمة أن تحمي نفسها بالعمل على خلق إجماع ثقافي مصطنع أو حقيقي. وحركات التجديد الديني ليست إلا إحدى مظاهر هذه العملية الرامية إلى إعادة صياغة هذا الإجماع من جديد وإحيائه.

إن السير التاريخي لتحقيق هذين النوعين من الإجماع هو الذي يقود إلى تكوين الأمم. ولا يختفي أحدهما إلا عندما تكون الأمة في حقبة انتقالية تميز مراحل النشوء ومراحل الأزمة أو الانحطاط.

ولكن حيث يسود الإجماع الثقافي في المجتمعات القديمة نرى أن الإجماع السياسي هو الذي يسود في المجتمع الحديث. ويتفكك المجتمع التقليدي إلى سلطات وجماعات جنسية متميزة عندما يفقد وحدته العقيدية، أي تفقد الطبقة السياسية وحدتها وتنهار الدولة الامبراطورية إلى سلطنات وملوك طوائف. أما المجتمع الحديث فإنه يفقد وحدته الثقافية وتسوده العصبيات المحلية والطائفية كلما فقد وحدته السياسية أو الإجماع السياسي الذي يشكل قاعدة قيام سلطة مركزية شرعية مستقرة وثابتة. وفي هذا الإطار تندفع الأغلبية الدينية إلى التصرّف تصرّفَ الأقلية. فالأقلية الثقافية أو الدينية بسبب استبعادها عن السلطة في الدولة القديمة، تبحث عن تحقيق هويّتها في التماسك والتماثل والتحجّر الثقافي الذي يضمن لها الوجود المهدّد بالفناء نتيجة جذب السلطة لنخبتها. والمجتمع العربي الحديث، بالدولة التي خلقها، لم يبعث في الواقع طائفية أو عصبوية الجماعات الأقلية التي كانت موجودة من قبل، ولكنه بعث ـ وهذا هو الجديد ـ العصبوية الأغلبية، التي بسبب صدّها عن السلطة والدولة تراجعت إلى المفهوم الثقافي للقومية ووحّدت نفسها مع العِرق أو الدّين. ففشلُ بناءِ دولةٍ قومية تبلورُ إرادة عامة وإجماعاً سياسياً، هو الذي أدّى، إلى هذه العودة التي نشهدها، أي إلى تديين الدولة كمحاولة لتأميمها أو جعلها أيديولوجياً على الأقل دولة قومية لا أجنبية. الدولة الدينية المستندة إلى تماثل ثقافي مفروض بالقوة والتي هي في طريقها للنشوء لأول مرة في تاريخ العرب، هي الرد المباشر على عِرقية الدولة الحديثة العربية وعصبويتها، وهي تعكس انسداد أفق الجماعة أكثر مما تعكس حلاً للأزمة. ففي الحالتين هناك تدهور للجماعة وانعدام للإجماع السياسي: في الدولة الدينية وفي الدولة «القومية» الحديثة. وحيث تخلق الدولة الدينية الأقليات، تخلق الدولة «القومية» الأقليات الجنسية أيضاً. وفي النتيجة لم تكن الدولة القومية الحديثة التي بنت أسسها على منطق العقيدة والانتماء لجنس من الأجناس أو لثقافة أو للغة من اللغات، مختلفةً عن الدولة الدينية التي تحاول أيضاً أن تبني إجماعاً سياسياً شكلياً من وحدة عقيدية

مفروضة أو شكليّة، كلتاهمـا تبقي المشكلة القوميـة مفتوحـة، لأنها غيـر قادرة على تجاوز المفهوم الماهوي للأمة.

بقدر ما خلقت الدولة الغربية الحديثة شبه القوميـة أغلبيةً إجتمـاعيةً مستبعـدة من السلطة، دفعت هذه الأغلبية إلى البحث عن وحدتها خارج الدولة الحديثة، أي في الدين. ولأول مرة في التاريخ تظهر اليوم إمكانيـة نشوء دولـة (قوميـة) إسلاميـة. أول مرة، لأن الدولة الإسلاميـة القديمـة كانت في الـواقع دولـة امبراطـورية تجمـع مختلف الأجناس وكان الإجماع الديني وسيلةً لتحقيق إجماع سياسي، أمـا الآن فإن الإجمـاع السياسي ووحـدة فئات وطبقـات الأمة هـو الـذي يفـرض نفسـه كقـاعـدة للإجماع الديني، أي لتحقيق الهوية الثقافية وصيانتها. الشرعيـة الحقيقية الأسـاسية لهذه الدولة هي إذن في معاداتها للتغريـب وللنفوذ الأجنبي وضياع الهـوية، وهـذا ما يجعلها تفقد القدرة على بناء هـوية جـديدة، أي واقعـة اجتماعيـة جديـدة لا يمكن تحقّقهـا إلا في إخضاع المـاهية للوجـود، وبلورة إجماع سيـاسي. وما دام من غيـر الممكن الوصول إلى هذا الإجماع فإن إثارة مسألة الأقليات الدينية لا بدّ وأن تتدعم بمسـألة الأقليـات الأقواميـة أيضاً. إن مـا سيميّز المـرحلة القادمـة هو فقـدان الإجمـاع الثقـافي والسياسي معـاً، وهذا يعني قـدوم مرحلة من الصـراع الاجتماعي والثقـافي والسياسي العنيف والدائم حتى تخرج إلى الوجود حقيقة جديدة: نمط جديد لتنظيم العلاقات الاجتماعية ولتوزيع الثروة.

يغـطي مفهوم الأمـة إذن الخلط بين الإجماع القـومي الحقيقي وبين الـوحـدة الاصطناعية المفروضة بالقوة، ويجعل من المستحيل فهم تطور الأمم والحضارات، وهو مفهوم أيديولوجي. أما المفهوم الأصيل فهـو مفهوم الجمـاعة. ودراسـة وتحليل تطور علاقات الجماعة الداخلية من جهة ونشـوء الدولـة والمجتمع المـدني فيها من جهـة أخرى، هي التي تستـطيع أن تـظهر كيف تتحـوّل الجمـاعـة إلى أمـة أو تبقى مجموعة من العصبويات المتجاورة والمتعادية.

فـالجماعـة تتكوّن من قـوى اجتماعيـة وسياسيـة وثقافيـة متعـددة ومتعـارضـة بالضرورة، وإلا لمـا كان هنـاك حاجـة لا للسياسـة ولا للثقافـة. وبقدر مـا تستطيـع

الجماعة أن تجد حلولاً للتناقضات التي تختمر في حجرها، تستطيع أن تقيم وحدتها السياسية والثقافية. لكن هذه الحلول ليست متماثلة دائماً. فيمكن لوحدة الجماعة أن تستند إلى غلبة فئة على الفئات الأخرى. وأكثر الأشكال تجسيداً لذلك هو الحكم الأجنبي. وآلية الاستعمار الأجنبي والاستعمار الداخلي واحدة في الحقيقة. إلا أن هذه الوحدة المفروضة بالغلبة لا تستطيع أن تقاوم المعارضة الداخلية إلى ما لا نهاية، وإذا حدث ونجحت في مقاومتها هذه، فرضت على الجماعة التقهقر الكامل والفناء. والجماعة التي تستطيع أن تقيم وحدتها على إجماع قومي يعكس قبول الأغلبية للسلطة القائمة وانتمائها الطوعي للقيم الثقافية السائدة، هي التي تتحول إلى أمة، حيث تتوثّق وتتعمّق روابط الجماعة السياسية والثقافية ويتغلب عامل التضامن والتكاتف الداخلي على عامل التفرقة والانقسام والمواجهة، وجوهر هذا الإجماع، ثقافياً كان أم سياسياً، هو إشراك الأغلبية في السلطة، أي في صياغة القرارات التي تتعلق بمصلحة الجماعة ككل. ويزول الإجماع بزوال المشاركة وبظهور الاستبعاد الثقافي أو السياسي. ونوع هذا الاستبعاد للفئات المكونة للجماعة هو الذي يحدد شكل الاستبعاد القائم.

عملية الاستبعاد هذه عملية تاريخية وبنيوية في الوقت ذاته. فتكوّن الأمم يتبلور في سيرورتين أساسيتين. السيرورة الأولى تتضمن نشوء ثقافة عليا مشتركة. ولا تنشأ هذه الثقافة إلا من خلال علاقة معقدة تمر بثلاث مراحل:

تضم المرحلة الأولى تبلور ثقافة نُخبوية مرتبطة بالسلطة. وبقدر ركوب هذه الثقافة على علاقات السلطة وتمفصلها معها خلال فترة تاريخية ثانية، تخلق عواملَ نموِّها وتفتّحها كثقافة جامعة تتجاوز في موضوعاتها وإشكالاتها النزاعات الدنيا التي تسود المجتمع المدني، أي تخلق في الحقيقة نظاماً من القيم الإنسانية العليا وتُبلوره كبديلٍ عن منظومات القيم الدنيا العصبوية والضيقة التي تكتفي بالتعلق بمُثُلٍ محلية تعكس هي ذاتها ضيق المصالح المحلية وانغلاقيّة الجماعات التي تكوّن كل مجتمع.

يعكس نشوء ثقافة عليا، أي منظومة قيم إنسانية كونية، الطموح إلى تكوين

دولة مركزية تجمع أنظمة غير متجانسة ثقافية واجتماعية، ولدينا مثالان معروفان على ذلك: الأول هو مثال الحضارة العربية، والثاني هو مثال الحضارة الغربية الحديثة. فالعقيدة الإسلامية لم تتحول إلى ثقافة عليا تتعلق بها ثقافات أخرى مختلفة ومتنوعة وتتوحّد فيها، إلا لأنها حققت الشرطين الأساسيين: الطموح إلى أن تكون عقيدة سلطة، وهذا ما ميّزها عن العقيدة المسيحية السائدة في زمنها، والطموح إلى أن تكون عقيدة كونيّة، وهذا ما ميّزها عن العقيدة اليهودية التي كانت سائدة في عصرها أيضاً، كعقيدة مغلقة.

وقد خلقت الثقافة الإسلامية، كعقيدة كونية لسلطةٍ اجتماعية، مفهوماً خاصاً جديداً للسلطة، ومفهوماً خاصاً جديداً للأمة أيضاً. وهذان المفهومان المترابطان في الواقع هما اللذان شرطا تكوّن الدولة الإسلامية، كدولةٍ لا جنسيّةٍ أولاً، أي مفتوحة لكل الأجناس، وكدولة «دينية» ثانياً، أي تجد شرعية سلطتها في تحقيق إجماع سياسي يقوم على الشريعة الدينية.

وقد ظهرت الثقافة الغربية الحديثة أيضاً كثقافة كونية، فبدأت بنشر قيم ذات مدى كوني حول الحرية الشخصية التي صدرت منها كل قيم التحرر العقلي والسياسي، ولائحة المثل الحديثة الليبرالية والعلمانية. وكانت ثقافة تطمح إلى بناء سلطة سياسية مستندة على لائحة القيم هذه التي لا يمكن تحقيقها إلا في إطار سلطة تمثيلية برلمانية تتيح لكل الأفراد المشاركة في القرارات الاجتماعية. هذا من حيث الدعوة على الأقل.

ونشوء ثقافة عليا لا يعني أبداً القضاء على الثقافات الدنيا القائمة، فهذه ستحافظ على نفسها في المثالين. ولكنها ستتمفصل مع الثقافة العليا كثقافات فرعية إضافية. وبشكل عام لن تكون هذه الثقافات الدنيا، إلا ثقافات محدودة الأثر ومقتصرة على تنظيم العلاقات والسلوكات الاجتماعية والفردية في الميادين الخارجة عن إطار السلطة المباشرة. بينما ستبقى الثقافة العليا هي ثقافة السلطة، والصعيد الثقافي الموحد إذن لكل الجماعة. عندئذ يصبح انتماء الأفراد أو النخب المحلية إلى الثقافة العليا هو قاعدة الوصول إلى السلطة، أو المشاركة فيها، وهو مصدر الصعود الفردي وتحسين شروط المعيشة والحياة والترقّي. هكذا تفرض الثقافة

العليا ذاتها أيضاً وتتطور بقدر استمرار نموها كثقافة الدولة والسلطة. وبقدر ما تتضمن من إمكانات كونية وسلوكية يزداد الانتماء الفردي لها، ويزداد تطورها كثقافة مشتركة «قومية» جامعة، بينما لا تكف الثقافات الدنيا عن التدهور والانحطاط.

لكن عندما تبدأ هذه الثقافة لسبب من الأسباب بالابتعاد عن السلطة، تضطر إلى التدهور حتى تبدأ ثقافة جديدة بالتطور كثقافة عليا، أو تستعيد الثقافات المختلفة الدنيا حيويتها وقيمها وتقضي على وحدة الثقافة الماضية وتحدد إذن نشوء أمة أو أمم جديدة.

فمع تدهور وضع الثقافة الإسلامية كثقافة سلطة منذ بداية العصر الحديث، بسبب نشوء الثقافة الغربية الحديثة والقيم الجديدة الكونية والإدارية التي أتت بها وتبنّتها النخبة الاجتماعية الحالية، بدأت الثقافات الدنيا التي بقيت خاضعة للثقافة العليا الإسلامية بالانبعاث. ومنها الثقافات الأقوامية القديمة العربية والفارسية والمصرية والكردية، إلى غير ذلك من الثقافات التي بقيت متمفصلة مع الثقافة العليا الإسلامية.

وقد ارتبط انبعاث هذه الثقافات بصعود الثقافة العليا الغربية الناهضة وسيادة لائحة القيم الكونية الإنسانية والسياسية التي أنتجتها خلال مرحلة تكونها في الصراع ضد الكنيسة من جهة وضد الاستبدادية المطلقة من الجهة الثانية. وبسبب فقدانها للائحة قيم كونية واجتماعية من هذا النوع، وجدت الثقافات القديمة المنبعثة في التمفصل مع الثقافة العليا الغربية فرصة تحوّلها إلى ثقافات سلطة ودولة، وأمكن لها في الكثير من الحالات أن تقيم دولتها «القومية». لكن هذه الدولة بقيت أيضاً واهية الأسس لسببين: السبب الأول هو أن الثقافة العليا الإسلامية كانت قد قضت في الكثير من الحالات، نتيجة لتاريخ سيطرتها الطويل كلياً أو إلى حد كبير، على منظومات القيم الدنيا القديمة وإزالتها نهائياً من الوجود فأصبحت منظومة القيم الشعبية السائدة وليس فقط - منظومة قيم النخبة - هي المنظومة الإسلامية. واختلطت مفاهيم الهوية في معظم الأقطار الإسلامية السابقة مع مفاهيم الإسلام. ويرجع ذلك لعدة أسباب، منها انفتاح الثقافة الإسلامية العليا الشديد على الجماعات القومية التي كانت تتكون منها الدولة. فتاريخ العرب هو تاريخ

الفتوح، وتاريخ الرسول وعلي وعمر ومعاوية والغزالي وغيرهم، أكثر مما هو تاريخ حرب داحس والغبراء. وتاريخ الفرس هو تاريخ ابن سينا والفارابي والثورة العباسية وعلي والحسين، أكثر مما هو تاريخ داريوس وكسرى. أما السبب الثاني: فهو أن الثقافة الإسلامية التي بقيت ثقافة النخبة الهندية والفارسية والبربرية والعربية... الخ. خلال الحقبة أو الحقب الأولى، قد تحوّلت فيما بعد، وبشكل خاص منذ بداية العصور الحديثة، إلى ثقافة الشعب عندما أصبحت أساس الدفاع عن الاستقلال والهوية والتمايز أمام الغزو الأجنبي.

وقد بقيت أسس الدول القومية الراهنة واهيةً أيضاً لسبب ثانٍ بالإضافة إلى تفكك الثقافات القديمة القومية، هو أن الثقافة العليا الغربية التي تمفصلت عليها ما كان من الممكن أن تتفاعل مع الثقافات القديمة وتتوحّد معها وتتحوّل بسرعة إلى ثقافة عُليا محلية وشعبية. ويرجع ذلك إلى عدة أسباب أيضاً، منها أن دخول منظومة القيم الجديدة قد ارتبط بصعود نخبة اجتماعية مغلقة إلى السلطة وسدّ الطريق أمام النخب الجديدة من شتى الجماعات القروية أو الجنسية أو غيرها. ومنها أيضاً ارتباط هذه الثقافة بالغزو الغربي والنهب الاستعماري، ومنها أيضاً الأزمة العميقة التي بدأت تعانيها اليوم في بلدانها هذه الثقافة العليا، وظهور الثقافات القومية الدنيا كرد فعل شعبي ضد التجريد الدائم للشخصية وتحقيرها واستلابها تجاه التقنية الصناعية المتزايدة التطور والنمو.

وهذا ما يفسّر الأزمة التي تعيشها اليوم الثقافات القومية التي ظهرت بعد انهيار الوضع السائد للثقافة العليا الإسلامية.

ما هي في الواقع وظيفة هذه الثقافة العليا وأهميتها في تكوين الجماعة القومية وتثبيت أسس قيام الدولة المركزية؟ بتقديمها نموذجاً أسمىٰ للقيم، تعيد الثقافة العليا صياغةَ قيم النظم القديمة أو الجزئية للجماعات دون أن تلغيها. وبالرغم من بقاء الأشكال القديمة، لا تكفّ الثقافات الدنيا عن استيعاب نموذج القيم السائدة وهضمه. ومن هذه العملية يتبلور تصور أكثر فأكثر وضوحاً وثباتاً للإنسانية القائمة في حقبة من الحقب التاريخية. وتلعب الثقافة العليا دور ريادةٍ تزداد جاذبيتُه بالنسبة للثقافات الدنيا كلما تزايد طابعه الإنساني والكوني، وأصبح أكثر شمولية وأقل

تميزاً. عندئذ يصبح الانتماء لهذه الثقافة العليا هو أساس الانتماء للأمة، لأنه قاعدة المساواة في الاشتراك في السلطة. فسيطرة الثقافة العليا على الثقافات الدنيا تلغي التفاوت في الاشتراك في السلطة، هذا التفاوت الذي يقوم عليه في البداية العزل السياسي لبعض الجماعات، والذي يولد هو ذاته من فقدان ثقافة عليا مشتركة.

والثقافة العليا، لا تصبح ثقافةً شاملةً وشمولية بالمقارنة مع الثقافات الدنيا إلا لأنّ محرِّكها الأساسي يكون بناء الدولة لا بناء المذاهب. أي لأنها تطمح إلى أن تتجاوز الثقافة لتتحوّل إلى سلطة. لكن بقدر نموها في هذا الاتجاه تفقد الثقافة العليا أيضاً مصدر نموّها، وهو التمايز الاجتماعي بين الأفراد والطبقات. فإذا لم يعد الانتماء للثقافة العليا مصدر رقيّ فردي أو جماعي للنخبة، فقدت الريادة الثقافية محرِّكها. إن تعميم الثقافة العليا إذن، الذي يعكس الميل إلى المساواة والديمقراطية والاشتراك في السلطة، أساس عملية تكوين الأمة، يقود بحد ذاته إلى موتها لأنه يُفقد النخبة احتكار السلطة التي كان يعطيه لها تميزها الثقافي وتجردها العقلي. فتحقق الثقافة العليا كثقافةٍ شعبية يتلاقى مع تدهور دورها الريادي، وتحوّلها إلى ثقافة دنيا، أي ثقافة لا تستطيع أن تلعب دورها في خلق سلطة قائمة على قبول التمايز الطبقي والاجتماعي. عندئذ تميل النخبة السائدة إلى تبني ثقافة عليا جديدة، أو إذا فشلت، إلى ابعاد الثقافة من آليات تكوين السلطة. وبذلك لن تتطلع السلطة الجديدة إلى شرعية ذات مصدر ثقافي، ولكنها ترجع إلى مصدرها الأول: القوة والغلبة.

فللثقافة العليا، إذن وظيفة أساسية هي تحقيق شرعية السلطة. وهذه الشرعية تستند إلى الإجماع الذي يشرطه الانخراط الطوعيّ للأغلبية في لائحة قيم مشتركة. وهذا الإجماع ضروري لبروز سلطة أغلبية. فإذا فقدت الثقافةُ العليا الشموليةَ والقومية التي تتجاوز التمايزات الثقافية، فُقِد الإجماع ولم يبق للسلطة من أساس تقوم عليه إلا ميزان القوى والغلبة، وفُقد التطابق من ثمّ بين الثقافة والسلطة، وفَقدت الطبقة السائدة أو النخبة السائدة وحدتها.

بهذا المعنى أيضاً، كل ثقافة قومية عليا تتكوّن من خلال الصراع لتكوين إجماع قومي، أي لتكوين أساس شرعي للسلطة، لكن هذا الأساس الشرعي

للسلطة لا يلبث عندما يتحقق أن يخلق نقيضه: الانشقاق والهرطقة والمُروق أو المعارضة. فالسلطة التي تتطلب الإجماع كي تستقر لا بد أن تخونه بقدر ما هي في جوهرها سلطة أقلية. وهكذا يستمر التاريخ القومي كنزاع دائم بين الشرعية والسلطة، كما لو كان تكوين الإجماع القومي، أي بمعنىً ما، الأمة، هو طريق تكوين الدولة التي تستدعي نشوء المعارضة كرد على احتكاريتها للسلطة، وتقتضي إعادة صياغة إجماع جديد. وإذا كانت الثقافة العليا أساس نشوء إجماع ثقافي، فإن هذا الإجماع هو إطار تحقيق الهوية التي تشكّل بحد ذاتها شرط قيام الإجماع السياسي. والإجماع الثقافي يختلف دون شك في بنيته. فالانتماء للثقافة العليا الإسلامية كان يعني الانتماء إلى الدين ويفترض إذن وحدة العقيدة. ومهما كانت الممارسة الفعلية للأفراد المنتمين إلى الدين، فإن هذا الانتماء يشكل بحد ذاته قاعدة لتكوين إجماع، أي أغلبية ثقافية. وكان هذا الانتماء هو شرط الاشتراك في السلطة. لكن بقدر ما كان هذا الانتماء هو أساساً انتماء للشرعية الدينية، كانت السلطة الشرعية هي السلطة التي تطبّق الشريعة، بغض النظر عن الأصول الاجتماعية أو الجنسية أو العرقية للفئة الحاكمة. ولم يكن الاشتراك في هذه السلطة الشرعية يعني التصويت في انتخابات عامة أو في أي نوع من المشاركة الشكلية، ولكنه كان يعني فتح الدين أمام جميع المؤمنين، باعتباره علماً شرعياً، وباعتباره سلطة دينية أيضاً. ففي غياب السلطة الدينية الرسمية في الإسلام، وفي معاداته للعصبية المحلية والجنسية، يجب رؤية انفتاح النظام السياسي على النُخب الاجتماعية.

إن المواطنية والشعور بالانتماء لأمةٍ من الأمم يرتبطان بعنصرين: عنصر الإجماع الثقافي، أي الانتماء لعقيدة واحدة مماثلة، وعنصر المشاركة السياسية، أي المساهمة في تكوين السلطة. والإجماع الثقافي لا يعني الوحدة، ولكن الاعتراف بقيم مشتركة، كما أن الاشتراك لا يعني النفوذ إلى السلطة ولكن يعني حق التمثيل فيها. ويختلف هذا التمثيل باختلاف القيم العليا السائدة. ففي النظام الحديث الغربي ليس الانتماء إلى الدين هو الذي يحدد الاشتراك في السلطة، ولكن المشاركة العملية في السلطة هي التي تعطي الشرعية للقيم الثقافية السائدة وتثبت قومية الدولة. لكن حتى هنا لا تتيح السلطة «القومية»، كما لم تكن تتيح

السلطة «الدينية» الاشتراك الفعلي لجميع الأفراد في بلورة العقيدة أو في تكوين السلطة. والديمقراطية لا تعني هنا إذن شيئاً مختلفاً عن التمثيلية النسبية في إطار السلطة الشرعية التقليدية المفتوحة أمام جميع الأفراد نظرياً، أو في إطار حق التصويت المعترف به لجميع المواطنين.

هدف كل إجماع، ثقافياً كان أم سياسياً، هو تحقيق الإجماع القومي. والإجماع القومي يعني المشاركة في السلطة، الذي يمكن أن يتمّ عن طريق المشاركة الثقافية أو السياسية. لكن كلما تطور المجتمع باتجاه الاندماج والوحدة المركبة ابتعد عن الحاجة إلى عقيدة مطابقة دينية لتحقيق الإجماع الثقافي.

وهذا يعني أنه كلما تطورت آليات الاشتراك في السلطة، أي تطورت الديمقراطية الاجتماعية والسياسية وزالت ظاهرة العزل والاستبعاد للأفراد والجماعات التي تكوّن الجماعة، نقص الحماس للوحدة الثقافية السديمية ونشأت ظاهرة التعدد والقبول بالإختلاف. فبعد الحقبة الأولى التي بقيت فيها الجماعات غير المسلمة معزولة عن الحياة السياسية للأمة في الدولة الإسلامية، خفّ الضغط عليها في الحقبة الثانية وبدأت فترة تسامح حقيقية. والأساس في هذا هو قبول الجماعة الشعبية الإسلامية، بقدر انفتاح الدولة على نُخبها الاجتماعية القادمة من مختلف الأجناس والأصول العربية وغير العربية، بالتخلي عن تأكيد هويتها وتمايزها في المطابقة الثقافية أو فرض الوحدة الدينية.

وحدث الأمر نفسه بالنسبة للجماعة القومية الغربية في العصر الحديث. فبعد مرحلة رفض عنيف للجماعات الدينية أو للمذاهب الانشقاقية الاشتراكية وغيرها، أدى انفتاح النظام السياسي على الفئات الوسطى بشكل عام إلى نشر نوع من التسامح الفكري والاجتماعي وممارسة الاختلاف العقائدي، بما في ذلك اليوم رفض الفكرة القومية التي قامت عليها الدول الأوروبية ذاتها. لم يعد هناك من يستطيع أن يعبىء الجمهور على فكرة من مثل أنّ الشيوعية عميلة للأجنبي أو أنها ضد الأمة الفرنسية أو الإيطالية.. الخ. لكن متى انهار الإجماع السياسي عادت الأمة إلى طلب الإجماع الثقافي، فبرزت الأيديولوجية كمصدر شرعي وحيد للسلطة، وكنبع للوحدة القومية. فالمطابقة الثقافية التي تفترض التماثل هي نقيض

الإجماع الثقافي الذي يوازن بين الثقافة العليا المسيطرة والثقافات الدنيا الحرة والخاصة.

وكما يتكون كل مجتمع أوّلي من جماعات ثقافية مختلفة، فإنه يتكون أيضاً من قوى مختلفة. والمجموعات الإقليمية أو الجنسية أو العائلية أو القروية التي تكوّنه، تشكل بحدّ ذاتها مصدراً لسلطات جزئية. ففي حالة وجود مجتمع عصبوي مقسم يفتقر إلى السلطة المركزية، ترتّب الجماعات قواها ذاتها وتخلق سلطتها الخاصة، سلطة الوجهاء أو الأعيان أو رجال الدين أو غير ذلك. ويمكن أن تتكون دولة شكلية من ائتلاف كل هذه السلطات وتعايشها. لكن السلطة المركزية لا تتكوّن إلا عندما تستطيع أن تتجاوز السلطات المحلية التقليدية وتخلق صيغة جديدة لتوزيع السلطة تسمح بقيام مرتبية اجتماعية غير عصبوية، وهكذا يحلّ تحالف القوى محل تآلف السلطات العصبوية. وهكذا لا تنحلّ الوحدات العائلية أو الطائفية العصبوية وتندمج في إطار تقسيم جديد للقوى إلا عندما يجد جميع أفراد هذه العصبويات إمكانيةً في الاشتراك في السلطة المركزية الجديدة. وهكذا تتكوّن بدل السلطات العصبوية، قوى إجتماعية قومية ـ عمالية أو برجوازية وتتبلور خارج الأطر التقليدية عندما تصبح سلطة الدولة ذاتها أيضاً ذات مضمون قومي واجتماعي لا عصبوي. أي عندما ينفتح النظام السياسي بشكل يسمح بتكوين قوى اجتماعية لا عصبويات محلية. عندئذ تتكون الدولة القومية، أو بالأحرى دولة الجماعة.

ولنتذكّر هنا هذه التجربة الفريدة التي قدمتها لنا الديمقراطية اليونانية القديمة عندما حاولت أن تحلّ مشكلة العصبويات وتخلق مواطنية بمعنى الكلمة كانت أساس نشوء سلطة ديمقراطية. ففي عام 508 قبل الميلاد قام كليستين عشية سقوط حكم الطغيان (حكم الفرد المطلق الناجم عن استلام السلطة بالقوة) بإعادة التقسيم الجغرافي للمدينة بشكل يخرق الحدود القبلية. فقد قسّم سكان أثينا إلى عشر مناطق تتعارض مع التقسيم العشائري القديم، وجعل لكل منطقة إقليماً بحرياً، وإقليماً مدينياً، وآخر ريفياً، وذلك بهدف خلط الجماعات الأساسية التي يتكون منها السكان، وكسر علاقات الترابط العشائري أو الزبائني التي كانت موروثة عن السلطة الأرستقراطية. وجعل كليستين في كل منطقة مجلساً شعبياً مكوناً من خمس مائة

شخص ينتقون بالقرعة. وهذا لا يعني أبداً أن هذه التجربة يمكن تكرارها، ولكنها تظهر في صورتها الميكانيكية عملية إعادة تكوين السلطة الجديدة بشكل ينتج عنها سلطة اجتماعية تعكس القوى المختلفة الشعبية لا العصبويات القديمة.

لكن هذه العملية تظهر أيضاً كيف أن تحقيق دولة مستقرة تكون معبرة عن فئات الأمة كلها كان مرتبطاً هنا بقيام الديمقراطية السياسية. أي أن الإجماع السياسي الذي استندت إليه الدولة لم يكن مجرد فرض سلطة واحدة مركزية، وإلا لما كان هناك من وسيلة لصيانة وحدة الجماعة إلا باستعمال القوة. إن أساس الإجماع السياسي الذي يشكّل قاعدة السلطة المركزية الشرعية هو انفتاح الدولة على كل القوى الاجتماعية لاستخلاص أغلبية سياسية. والوحدة السياسية المفروضة بالقوة، لا يمكن أن تكون إلا في إطار دولة ديكتاتورية. الاجماع السياسي يبني إذن السلطة الواحدة على تعدد السلطات ولا يقوم إلا بهذا التعدد. أما الدولة فإنها يمكن أن تقوم بالقوة والغلبة المحضة ولا تحتاج إلى إجماع سياسي. وهذا ما يميز الدولة ـ الطبقة عن الدولة القومية. لكن حيث يعوّض الإجماع الثقافي الديني في الدولة التقليدية عن الإجماع السياسي، لا تستطيع الدولة الحديثة أن تجد أية شرعية خارج نطاق الإجماع السياسي، فعندها تظهر سلطة الدولة كنموذج مثالي لفقدان كل شرعية، ولا يمكن أن تجسد إلّا الاستبدادية المطلقة. والمغزى الحقيقي لهذا التعديل في تنظيم الحقل السياسي للجماعة هو تحقيق شروط أفضل لمشاركة القوى الاجتماعية في السلطة، الذي هو في نظرنا شرط قيام دولة الجماعة يجد الجميع فيها التعبير النسبي عن مصالحهم وعن شخصيتهم.

لكن تحقيق الهوية لا يمكن أن يتم إلا إذا وجدت ثقافة قابلة لأن تكون قاعدة لإجماع عقلي، وهذا يتطلب سياسة ثقافية تملك وسائل تحقيقها المادية والمعنوية. وهو لا يمكن أن ينجح بفرض ثقافة عليا مهما كانت عقلانيتها أو علمانيتها. وكذلك فيما يتعلق بالسلطة المركزية فالاشتراك السياسي وتعميم المساهمة في اتخاذ القرارات التي تخص مصير الجماعة لا يمكن أن يتطور إلا إذا توافرت الوسائل المادية والفنية والمعنوية لتحقيقها، وليست الديمقراطية اليونانية المبنية على القرعة

في جانب كبير منها، أو الديمقراطية الحديثة المبنية على الاقتراع العام، إلا الأشكال التاريخية التي عبّرت في مرحلة من المراحل عن تطوّر نوع من المشاركة السياسية الشعبية الرامية إلى بناء سلطة مركزية مشروعة، وأغلب الظن لن يكون من الممكن تقليدها مرة ثانية، إذ من شأنها في كثير من الحالات أن تنتج عكس ما كانت مكرّسة لإنتاجه: أي أن تغلق الباب أمام إمكانية المشاركة الشعبية. وقد رأينا ذلك في الديمقراطيات التي بدل أن تحطم العلاقات العصبوية كرّستها وسدّت النظام السياسي أمام القوى الاجتماعية المختلفة أو الناشئة.

ففي حالة غياب الثقافة العليا المقنعة، أي التي يتنازل من أجل القيم العليا التي تحملها جميع الأفراد عن ثقافاتهم الدنيا، نرى أن العصبوية القائمة قادرة على قتل كل ديمقراطية شكلية وإفراغها من محتواها. وفي حالة غياب دولة مركزية تعكس مصالح عليا تتجاوز مصالح عصبية محددة، نرى أن الإجماع الثقافي نفسه يزول لتنشأ ثقافات عصبوية محلية شديدة الانغلاق. وفي الحالتين تكون الاستبدادية هي المخرج الطبيعي للمجتمع. عندئذ يصبح تحقيق المواطنية لكل فرد مرهوناً بتحقيق نوع من التوحّد مع عصبته. وكثيراً ما تستند الدولة في هذه الظروف، من أجل تدعيم نفسها، إلى تشجيع ظاهرة المطابقة الثقافية هذه كي تعوض بالإجماع الثقافي المصطنع والشكلي الإجماع السياسي المفقود، والعكس صحيح، إذ يمكن للدولة التي تفتقر إلى إجماع ثقافي أن تجد في السلطة الاستبدادية صورة مصطنعة للإجماع «القومي».

تتطلب المشاركة الفعلية في السلطة إذن رفض فكرة التماثل الثقافي الذي يقود بالضرورة إلى تدمير قاعدة الديمقراطية. كما تتطلب أيضاً رفض فكرة التماثل السياسي الذي يعني مصادرة المصالح المتميزة للجماعة وإذابتها في مصلحة واحدة وهمية يعكسها تنظيم مصطنع واحد. وهذا لا يعني أن ليس هناك اليوم وسيلة للإجماع القومي إلا بعقيدة دينية جامعة أو بتمثيلية ليبرالية غربية، ولكن المهم في الموضوع هو إمكانية وصول الجماعة إلى إجماع قومي يحفظ مساهمة كل الأفراد في بناء السلطة المركزية التي سيخضعون لها.

إن دراسة نشوء مشكلة الأقليات والمشكلة الطائفية في العالم العربي، مرتبطة

إذن بالتدهور التاريخي التدريجي أو المفاجىء لهـذين النوعين من الإجمـاع الثقافي أو السياسي. لذلك ستُفضي جميع تجارب التحديث العربية والإسلامية إلى النتيجة ذاتها ولو أنها أخذت أشكـالاً مختلفة هنـا وهناك. إن الصعـود الراهن للدين يعكس إلى حد كبير المأزق الذي وصلت إليه مسألة تكوين الأمة. هل يستطيع الدين العائد أن يكوّن إطار إجمـاع قومي جـديد بـاستعادة الإجمـاع التقليدي المـاضي؟ إذا كان الجواب بالإيجاب، ألا يقود هـذا إلى مواجهـة بين الهويـة والتقدم، وبمعنى آخـر؛ إلى أي حد يمكن للتأكيد على الهويـة أن يعيق التحديث ويُفضي إلى مـأزق، وإلى أي حد يمكن للتحديث أن يهدد الهوية ويُفضي إلى مأزق ثانٍ؟ وهل هنـاك إمكانيـة للخروج من هذا الإحراج بين الهوية والتحديث؟ يتـوقف الأمر على أرجحيـة ظهور حركة تجديد أصيلة، حركة إحياء من الداخل.

لكن ما نريد أن نؤكد عليه هنا يتلخص في قلب المفهوم السائـد الذي يفسـر ضعف التكوين القومي بوجود التمايزات الثقافية أو الأجناسية السـابقة أو المـوروثة، والذي لا يعمل بذلك إلا على تخليد الوضع القائم ببثّهِ لملامح نظريـة تربط تكـوّن الأمة بنوع من السديمية الثقافية أو الانـدماج الـديني أو الثقافي الحـديث والتجانس الكامل، وهو بذلـك يبشر بتصفيـة التمايـزات عملياً أو يتجـاوزها إلى وحـدة ثقافيـة جديدة تلغي الأقليات كفكرةٍ بإلغائها للهوية كواقع. وفي الحالتين تـظل مسألـة الأمة وتكـوينها مسـألـة ثقـافيـة. ليس التمـايـز الـديني أو الأجنـاسي هـو سبب القـطيعـة الاجتماعية وفقدان الإجماع السياسي إذن، ولكن فقدان الإجماع السياسي الذي لا يمكن فهمه خارج نـطاق تحليل السلطة والـدولة الحـديثتين هو الـذي يفسر إعـطاء التمايز التقليدي الموروث قيمته السياسية الجديدة وتوظيفه في الصراع الاجتماعي: أي الطائفية. وللسلطة مصادرها الخاصة في الانقسام الاجتماعي وتـركيب المجتمع المدني، وفي البنية الذهنية العامة التي تشترك فيها الأقليـات والأغلبية معـاً، أي في أيديولوجية الطبقة القائدة السياسية بقسمها المعارض وقسمهـا الحاكم، أيـديولـوجية التسلط.

نتائج

نحن نعتقد إذن أن الميل الموضوعي إلى التفكك والتجزّؤ مرشح في غياب حركة حقيقية نحو تجاوز الدولة القطرية شبه القومية الراهنة، لأن يستمر في المجتمع العربي. وستتطور إذن روح العصبية الضيّقة، ليس فقط بين الأقليات الدينية أو القومية، ولكن أيضاً بين المناطق والمحلات والجماعات المختلفة المنتمية إلى دين واحد أو إلى جنس واحد. وقد قدّم لبنان مثالاً قوي الدلالة على ذلك، إذ أثار الانقسام الديني انقساماً فعلياً داخل الأديان ذاتها، حتى لم يعد هناك أغلبية فعلية بفعل الانقسامات الداخلية لكل فريق. وغالباً ما ينعكس فقدان الإجماع الأيديولوجي بشكل سلبي في هذا النوع من المجتمعات على الإجماع السياسي ويمنع قيام أغلبية سياسية ثابتة. وتتحول المجالس النيابية لهذا السبب أيضاً عندما توجد، إلى صورة مصغرة للمجتمع وتعيش في الفوضى التي يخلقها انعدام وجود إجماعٍ سياسي في البلاد. لكن عند فقدان مثل هذه المجالس التي تضمن في عجزها وسلبيّتها شيئاً من روح الاستقلال للعصبويات المختلفة، لا يبقى للدولة من فرصة لفرض سلطة مركزية موحدة إلا في تحولها إلى دولة طائفة: دينية أو إقليمية أو عشائرية.. الخ. وفي هذا المجال تعطينا المجتمعات الأفريقية أمثلة أكثر وضوحاً. ففي البلدان التي تتميز بوحدة الدين أو الجنس تظهر الطائفية على شكل عشائرية أو إقليمية، وترتبط السلطة بعشيرة الرئيس أو محلته.

وإذا لم يكن هناك اليوم انفجارات طائفية عنيفة في المجتمع العربي، باستثناء لبنان الذي اختلطت فيه الحرب الطائفية المحلية والإقليمية، فإن التعبئة النفسية قوية جداً، والأحكام المسبقة أضحت جاهزة لتوجيه سلوك الناس هذا الاتجاه. ولا نستطيع أن نراهن إلى ما لا نهاية على الطابع غير النشط لطائفية الأغلبية التي بقيت حتى الآن عاطلة نسبياً. والسبب في ذلك يرجع في نظري إلى عاملين، الأول هو أن الأغلبية قد رفضت لا شعورياً الحرب الطائفية وصعّدت مشاعر المنافسة والحقد في إطار الدولة أو الثورة أو الصحوة الإسلامية، وهكذا وضعت نفسها في سياق العمل السياسي والأيديولوجي العلني والمنطوق. وقد ساهم هذا في تفكيك عقدة أو مزيج المشاعر الطائفية اللاواعية والمتفجرة. أما

السبب الثاني، فهو أن السياسية الطائفية النشطة لبعض الأقليات الحاكمة قد نجحت في إشراك جزء من نخبة الأغلبية المحلية في مشروعها السياسي كما كان الأمر عليه في لبنان قبل الحرب، بينما لم يستطع القسم الآخر الأكثر تسييساً أن يتأقلم مع اللعبة الطائفية أو يستوعب بعد المنهج السياسي الملائم لمقاومتها. لكن مع تزايد الشعور بالإخفاق العام للأمة وعدم قدرة الدول والأنظمة القائمة على بلورة الحلول المناسبة للمشكلات المعقدة المادية والسياسية المطروحة، ومع استمرار تدهور العلاقات والمناخ السياسي وفساده، وتفاقم مشاكل غياب المشاركة السياسية وإحباط الأجيال الجديدة وانسداد آفاق العمل الوطني والعام أمامها، وتضاؤل أملها في إمكانية التغيير، وترسخ القناعات مع تفاقم شعورها بالعجز بوجود حلفٍ للأقليات الحاكمة والدول الكبرى والمعادية لكسر إرادة الأمة العربية، فإن خطر تحول الطائفية العاطلة أو السلبية إلى طائفية نشيطة لا ينبغي أن يستبعد أبداً، خاصة وأن زوال أوهام أو أحلام نجاح ثورة سياسية إسلامية في المشرق العربي، وهو الذي كان يشكّل كما قلنا متنفساً للطائفية الأغلبية، يمكن أن يتحوّل بسرعة إلى حافز للانتقال ويجرف معه قسماً كبيراً من جمهور الأحزاب أو الحركات الإسلامية التي حِيلَ بينها وبين المشاركة في الحياة السياسية بالقوة المجردة والعنف الدموي.

والنتيجة أن المشكلة الطائفية مرتبطة في جزءٍ منها دون شك بتكسير التوازنات الاجتماعية والمادية والسياسية والنفسية العميقة التي نتجت عن زعزعة الأسس الراسخة للمدنية العربية الإسلامية، أكثر مما هي تعبير عن استمرارها. وهو التكسير الذي ولّد شعوراً بالهشاشة وبالخوف وبعدم الاستقرار وبانعدام الوزن النوعي والثقل التاريخي، مما يدفع إلى زيادة الاندفاع لدى الفئات الاجتماعية أو المذهبية القادرة، من نُخب وأقليات، إلى التحلّل من المسؤوليات والالتزامات الجماعية من جهة، ويزيد من مشاعر التشكيك والخوف على الذات والإحباط والاضطهاد والتعرض للمؤامرات الخارجية لدى الغالبية. وهي التعبير عن أزمة البناء السياسي وإخفاق التوازنات الجديدة التي نشأت من الإرث الاستعماري عن تقديم حلول جدية بل مؤقتة للتهديدات الراهنة والقضايا الكبرى المتعلقة بالمستقبل، أكثر مما هي التعبير عن مقاومة أو مناهضة العصبيات الطبيعية المذهبية أو الدينية للدولة القومية. بل يمكن القول إنها التعبير الأصفى عن إخفاق الحركة القومية في بناء هذه

الدولة بالمعنيين: كتنظيم شعبي للسلطة، وكقاعدة ممكنـة لإرادة مستقلة فعلاً وذات سيادة قادرة على مواجهة المشكلات الاقتصادية والاجتماعيـة والثقافيـة الكبرى، أي مشكلات التقدم الحضاري التي يشكل حلّها التحدي الحقيقي لكـل الأمم وامتحان جـدارتها في البقـاء على مستوى الدول المستقلة. وكمـا أن من الـطبيعي أن تتعـدد المذاهب والعصبيات في المجتمع، لأنها هي نفسها مصدر التطور والتفاعـل المنتج فيه، من الطبيعي أيضاً أن تقوم هذه العصبيات المختلفة بتأمين القسط الأساسي من مشـاعـر وواجبـات التضـامن والتعـاون والعـون المشتـرك، وهـذا بصـورة أكبـر في مجتمعاتنا حيث تخلّت الدولة عن أي مفهـوم للتضامن الحقيقي. فـلا ينبغي البحث عن مواجهة أو الحد من الخطر الطائفي حيث لا وجود له فيه، وإنمـا ينبغي التركيـز على البنيان السياسي للمجتمـع الذي يجعـل من هذا الانتمـاء للعصبيات المختلفة ومن علاقات التضامن الطبيعي بين أعضـائها مـركزاً لـولاءٍ بديـلٍ عن الولاء للدولـة والذي يحوّلها إذن بالضرورة إلى نوع من الدولة داخـل الدولـة، مغيِّباً في ذلـك عن سلوك الناس كلّ منـطق سلوكٍ قومي جمـاعي، ومشجّعاً على تكـاثر أنمـاط المنطق الجزئي والعصبوي المغلق وتضاربها. وفي هذه الحالة فإن ما يبدو منطقياً من وجهة نظر كل عصبية، يشكّل أسـاساً لانعـدام أي منطق وعقـلانيّة على مستـوى المجتمع الكلّي. وهذا مما يُفقد الجماعة كلّ مفهوم سياسي عام للمجتمع المـدني ويحوّلهـا إلى حشدٍ من الزمر المتنافسة والمتصارعة التي لا يربط بينها رابط. هذا ما قصدنا به تحول الطائفية إلى نظام، وهو الذي يشكّل خطراً فعلياً على المجتمع وعلى الـوطن أو الأمـة كمفهوم سيـاسي ومفهوم مـدني. أما شعـور الانتماء لهـذه العصبية أو تلك فليس لأحد أن يحكم أو يبتّ فيه.

وإذا كانت الدولـة الراهنـة ليست الأصل في تـوليد مشـاعر الانتمـاء الخاصـة بـالعصبيات القـائمة، فـإنها هي التي وضعت يـدهـا على هـذه العصبيـات وحملت مسؤولية إدارتها وأعادت توظيفها في استراتيجيتها السياسية الخاصة. وعندما نتحدث عن الدولة العربية الراهنة فنحن نعني أيضاً، هامش السيادة الضيق الذي تتمتـع به، بل غياب السيادة الفعلية الذي يجعل أنّ وجودها نفسه مرتبط بخضوعها لاستراتيجية الدول الأكبر واشتغالها كعنصر من عناصرها، وبالتالي إمكانية استخـدام هذه الـدول للعصبيات المحلية نفسها وقدرتها عليه. وفي هذه الحالة ينبغي، كما أعتقد، توجيه

الأنظار، أنظار البحث والعمل، في الموضوع الطائفي، نحو عمليات بناء الدولة القومية ذاتها (المحققة للسيادة والحرية الفردية) والتي لا تشكل الطائفية كنظام أو لا يشكل النظام الطائفي في وجوده إلا التجسيد العملي لغيابها.

إن أساس هذا التمزق الذي يدعِّمه توظيف التمايزات الثقافية في الحقل السياسي، سواء من أجل تحقيق إجماع مصطنع مفقود كما عند الأغلبية، أو كتعويض عن فردوس السلطة المفقود لدى الأقلية، هو النظام الاجتماعي ذاته، ومحوره مشكلة السلطة الاجتماعية. وفي فترة النهوض السياسي والطموح إلى بناء دولة واحدة ونهضة وطنية، وهو ما ميّز مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية عندنا، اشتدّ الميل لدى مختلف الطوائف الدينية وغير الدينية إلى الانصهار والتعاون. وحدث الأمر نفسه في كل فترة نهوض وطني ضد سلطة الاحتلال. إذ كان هذا الصراع يخلق نوعاً من الإجماع القومي يدعم الشعور بالانتماء إلى جماعة واحدة ضد الانتماءات الجزئية المتعددة. ولم تعد الطائفية إلى السطح بشكل عنيف إلا مع وصول هذا المشروع إلى الاخفاق، وعاد كلٌ إلى قواعده التقليدية قليل الإيمان بالمستقبل وغير واثق به. وقد عمّق إخفاق المشروع الوطني الاستقلالي هذا الشعور، ففقدت الجماعة أي مثالٍ أعلى جديد واضطرت إلى العودة للتشبّث بالمثل الجزئية الماضية التي تضمن لها وحدها شيئاً من المناعة ضد الانحلال والضياع وشيئاً من القوة والسلطة ضد الدولة التي لم تعد تعبّر عنها، أو التي أدركت أنها لا تعبر عنها.

فانحلال العلاقات التقليدية للعصبية، إذا لم يسنده ظهور عصبية جديدة أعلى أو أسمى تعطي للفرد المنفصل عن الأسرة أو العشيرة أو الطائفة شعوراً بالحماية والأمن والمساواة، يظهر كما لو أنه تخلٍّ عن الذات وتشريد واستلاب وضياع محض. فالفرد بحاجة إلى أطر اجتماعية تستطيع أن تستوعب حاجاته ومشاعره وتقدّم له بين أفراد الجماعة وضعيّةً يرضى عنها ومعايير يقيس ذاته بها، ووسائل تتيح له تحقيق هذه الذات وتنميتها، فهذا التحقيق لا يمكن أن يكون إلا جماعياً.

فالتخلي عن الدين وأخلاقيته يظهر، وهو في الواقع كذلك، كعودة لحالة التوحش والبربرية وفقدان كل معيار للعلاقات بين الأفراد إذا لم تسعفه أيديولوجية

إنسانية، كتلك التي ظهرت من خلال الثورات التحررية العقلية الغربية وانتهت إلى التبلور اليوم في أيديولوجية حقوق الإنسان. ومن حق الناس أن يخافوا على أنفسهم، وعلى إنسانيتهم عندما يدركون أن التخلي عن مجموعة القيم الدينية التي تخلق نوعاً من الرادع الأخلاقي، بدل أن يقود إلى ظهور أخلاق جديدة مدنية أدى إلى التحلّل الكامل المرتبط بانتشار السرقة الخاصة والرسمية والتفسخ الروحي والفكري. عندئذ يظهر التمسك بالدين باعتباره الوسيلة الوحيدة للتمسك بوحدة نسبية للجماعة. ولا شك أن زوال القيم الأخلاقية الموروثة لو حدث بشكل جماعي في ظروف التشريد الاجتماعي الراهن والتنافس على الثروة والللذائذ والمنتجات الغربية، لأكل الناس بعضهم بعضاً ولما بقي أي رادع يمنع انفجار هذا التناقض العميق الذي لا يكف عن الاشتداد بين الإمكانات المحدودة لدى أغلبية الأفراد وبين المغريات الكبرى التي تقدمها الحضارة المنقولة عن الغرب. ويجب أن نكون واقعيين فنعترف بهذا التناقض الذي يضعنا في أزمة فعلية فردية واجتماعية. فليس هناك أي نظام قادر على توفير كل المكاسب الحضارية الراهنة لكل الأفراد وتلبية كل الرغبات التي تنمو بدون حدود. وهذا يعني أن الميل إلى تطور التوجّه الأخلاقي سيبقى عنصراً أساسياً في حياة مجتمعنا، كما لو أنه حُكم علينا أن نكون باستمرار منبع الأديان. وليس من الممكن لأية سلطة دولة مهما كانت قوتها أن تقف في وجه الانحلال الاجتماعي السياسي باستعمال الشرطة والقوة. فهذه القوة لا تكون فعالة إلا عندما يدعمها إجماع عام مدني أخلاقي أو سياسي. وإلا فإنها ستتحول بسرعة هنا إلى أداة بيد المحظوظين لحماية أنفسهم من غزو المعوزين، أي إلى ضمانة لتعميم الفساد وحمايته.

إن النظام الأخلاقي المدني الحديث الذي دعم الانتقال من الأيديولوجية الدينية إلى المجتمع المفتوح في الغرب، لم يتم فقط على إثر صراعات كبرى لفرض حرية الفرد وكرامته واحترام مكانته، ولكنه قام أيضاً بسبب قدرة المجتمع الغربي على التوسع السريع الاقتصادي لدمج الأغلبية الاجتماعية في الحياة العصرية وفي الحضارة. وهو لم يفرض نفسه فعلاً إلا في القرن العشرين مع التطور الاقتصادي والصناعي الكبير.

وهذا لا يعني أن علينا السير في ذات الطريق، فهي مسدودة بالنسبة لنا طالما

أن الحضارة تأتينا من الخارج وتفرض تفكيك الجماعة بما تقدم من وسائل الاحتكار والتفوق والسلطة لفئة محدودة، وما تقدمه من البؤس والفاقة للأغلبية. ولكن الانتقال إلى نظام أخلاقي جديد لا بد أن يتم من خلال مرحلة من الحرية السياسية تفرض فيها الجماعات المختلفة تطوراً متساوياً ومنسجماً يخدم الجميع.

والتخلي عن العصبية والعشائرية والإقليمية والطائفية يبدو أيضاً كما لو كان تخلياً عن المواطنية والحقوق السياسية إذا كان يقود إلى فقدان كل سلطة وكل إمكانية على المشاركة في اتخاذ القرارات التي تخص الجماعة، وكل قدرة على المساهمة في إنجاب السلطة المتحكمة بالفرد.

وهنا أيضاً لم يكن من الممكن التخلي عن حرية الفرد الطبيعية للدولة في الغرب إلا لأنّ الدولة فتحت مجالاً أوسع لتفتّح حرية كل الأفراد وذاتيتهم وإمكاناتهم: الثقافية والسياسية والاقتصادية. أما تحطيم الأطر التقليدية المذكورة فإنه سيظهر كتحطيم للدرع الطبيعي الذي يحمي كل فرد من الأَسْر أو الاستعباد إذا كانت نتيجته رمي الفرد وحيداً أعزل ومجرداً من كل وسيلة دفاعية أمام الدولة وأجهزتها الأمنية. وسيجد الفرد إذن من صالحه التمسك بالطائفية في وجه الأفراد الآخرين ليس لحماية نفسه من الطوائف الأخرى فقط، ولكن من أبناء طائفته أنفسهم. فالطائفة تظل تعمل هنا كنظام سياسي يدافع عن مصالح الأفراد ويحل مشكلات انتمائهم لها طالما لا توجد هناك أطر أخرى أكثر فعالية في تنظيم مشاركة الفرد في حياة الجماعة وفي الدفاع عن حقوقه ومصالحه، وفي تأمين كرامته وضمان توازنه النفسي والمادي. وحتى لو كانت الطائفة أقل فعالية في النظام الحديث فإنها لا تفقد قوتها لصالح أطر أقل فعالية منها. ويبدو التخلي عنها في نظر الأفراد إذن كما لو كان تجريداً من الحماية وتعريضاً للذات لبطش أصحاب القوة الذين لا يغير من كونهم طائفة كبقية الطوائف انتظامُهم وراء جهاز الدولة أو احتماؤهم بشرعية دولة ليس لها أية شرعية.

والتخلي عن العصبية الطائفية أو العشائرية يبدو أيضاً كفقدان لكل ضمانة على الحياة، وكضياع لآليّة التعاون والتضامن العائلي والأُسَري إذا لم يتبعه ظهور مؤسسات تضامن جماعي أعلى نقابية ومدنية مختلفة. ولا أحد ينكر الدور

الاجتماعي الكبير الذي تقوم به التنظيمات والجمعيات الدينية في تخفيف الأزمة عن المعوزين والفقراء. ولا شك أن من الممكن اعتبار ذلك إحدى آليات دفاع المجتمع القديم أو «الطبقة السائدة» عن نظامهما، لكن هذا لا يعني أنه لا يشكل أحد العوامل في إبقاء الطائفية والانقسام وتعميق الشعور بالعصبية المحلية.

ففي جميع هذه الحالات تظهر الدولة «اللاقومية» عندنا كتجسيد للنظام الحديث عاجزة كلياً عن الرد على حاجات تطوّر الجماعة، تظهر كما لو كانت منظمة جديدة مضافة إلى المنظمات الأخرى الطائفية والإقليمية الموجودة، لا مؤسسة جامعة وبديلة عن كل هذه المنظمات. وهذا يعني أن الدولة لم تصبح بعد دولة الأمّة، وبالتالي فإن الأمة تحتفظ بدولها المختلفة: أي بمنابع وأطر السلطة الخاصة والتقليدية التي تصبح أكثر عدوانية بقدر ما تصبح مهددة أكثر ومنافسة للدولة الرسمية. وهكذا تتحول العصبيات القومية أو الدينية أو المحلية، الضرورية لكل اجتماع بشري والملازمة له، إلى عصبويات تعكس التفتت والانقسام والتشرذم الاجتماعي وتكرسه.

من هنا العجز عن الانتقال إلى دولة حديثة بالمعنى الغربي. فقد بقيت الدولة الحديثة سلطة مضافة إلى الأمة، لا دولة الأمة. وغالباً ما أصبحت الوحش الذي يفترس الحريّات الفكرية والسياسية وينهب اقتصاد الأمة، أي يفترس حرية الأفراد وينهب اقتصاد الجماعات. وليس للشكل السياسي السائد هنا أية قيمة جوهرية. فحتى عندما كانت هذه الدولة برلمانية على الطريقة اللبنانية، لم تكن تشكل على الإطلاق إطاراً جماعياً بالمعنى الإيجابي للكلمة. ولم تكن قادرة على بناء الإطار الفكري والسياسي والإداري الذي يوحّد الجماعة ويبني إجماعاً قومياً، وإنما بقيت تعني نَفْي كل وجود فعلي للدولة وإحلال التسوية القبلية بين عصبويات محل الحلول الوطنية. كانت تعني تجاوُرَ عصبويات تملك كل منها سلطتها، لا تجاوُزَ السلطات العصبوية إلى سلطة قومية واحدة تخنق التشرذم في الوحدة وتغذي الوحدة بالاختلاف السياسي. ويمكن أخذ المثال الإيراني والمثال اللبناني كنموذجين لهذه الدولة في شكلها الأكثر ليبرالية والأكثر استبدادية وجوراً. فهي في المثالين لا تتجاوز العصبوية الاجتماعية، إنما تقوم عليها فتعمِّق الانعزال الذاتي والتمزق والتكسير الاجتماعيين في المثال الأول، وتكرّس تعايش كل هذه الخصائص في

المثال الثاني. وفي جميع الأحوال يسير النظام العصبوي بالضرورة نحو سيطرة واستبداد عصبة على مجموعة العصبويات الأخرى. ولهذا لم يكن من الممكن أن يتحوّل البناء الاجتماعي الحديث، أو ما فيه من حديث، إلى بناء قومي يمثل الأمة بأجمعها، كما أن القديم لم يفقد الشعبية ويتحوّل إلى بنية فارغة تسقط من تلقاء ذاتها. يضاف إلى ذلك سقوط الوهم حول النموذج الغربي وانحسار بريقه مما يساهم في تدعيم الميل إلى التمسك بالتراث والتقاليد في وجه عالم حديث يفقد أكثر فأكثر قوة الثقة والاعتبار.

لكن هذا لا يشكل بحد ذاته مشكلة كبرى. فليس المقصود وليس الحتمي أن تسير جميع المجتمعات في الطريق التي سارت عليها المجتمعات الغربية أبداً. ولا تبدأ المشكلة إلا عندما نعتقد أن هناك خطّاً واحداً للتاريخ يسير بالجماعات من العبوديّة إلى الإقطاع إلى الرأسمالية إلى العقلانية إلى الحرية وإلى الديمقراطية والقومية، ونفرض على أنفسنا خطط المسيرة الأوروبية ذاتها، فنفشل حتماً ليس فقط في الوصول إليها ولكن أيضاً في الوصول إلى إجماع قومي وإلى وحدة قومية من أي نوع كان.

ونحن نميل إلى الاعتقاد أن التاريخ في كونيته يحمل التعدد والتفاوت والاختلاف. فمن المنطقي أن الأسباب إذا اختلفت اختلفت معها النتائج. والأسباب التي قادمت الغرب إلى النظام الاجتماعي الذي هو نظامه الآن، أخلاقاً أي ثقافة، وسياسةً أي برلمانيّةً، واقتصاداً أي رأسماليةً من كل الأنواع الخاصة والحكومية، مختلفةً في الجوهر عن الأسباب التي يحملها التاريخ العربي والإسلامي بشكل عام.

فتاريخ الغرب الحديث هو محصّلة لثلاثة عوامل كبرى عملت فيه منذ بداية التاريخ المعروف. العامل الأول؛ هو المسيحية كثقافة وأخلاق وقيم ومثل روحية واجتماعية. وقد حملت المسيحية منذ انتقالها إلى الغرب وبسبب الظروف التي انتقلت فيها أزمتها الاجتماعية كما تحمل الأيديولوجيات الغربية الليبرالية والاشتراكية اليوم في انتقالها إلى الشرق أزمتها. فقد تحوّلت منذ البدء إلى دين الجماعة العليا وكانت عقيدة توحيد الطبقة العليا وتكوينها وتزويدها بأيديولوجية

سلطة كانت تفتقد إليها. وقد كوّنت المسيحية امبراطوريات كبرى نفت الطابع القومي دون أن تتمكن من القضاء على الثقافات الشعبية السائدة التي لم تلبث حتى انتعشت وتحوّلت إلى أيديولوجيات قومية محررة وتحررية، أي مرتبطة بالشعب ضد أيديولوجية الكنيسة التي ارتبطت بالسلطة. عندئذ أصبح فصل الدين عن الدنيا أحد محاور الصراع الأساسية للخلاص من الاستبداد وأحد أسباب إمكانية قيام دولة وسلطة مركزية شرعية مقبولة ومجمع عليها[3].

وكما جاءت الدولة المركزية كردّ فعل ضد الإقطاع المستند إلى انعدام السلطة المركزية في أوروبا، جاءت العقلانية المادية أيضاً كرد فعل للمادة ضد الروح، وللواقع ضد الخرافة، وللحقيقة ضد السحر، وللانفتاح والتواصل الحر ضد الانغلاق والانعزال واستبعاد الجماعة الشعبية. وجاءت البرلمانية كنقيض للحكم المطلق والقَنَانة.

أما التاريخ العربي فقد تميّز بظهور دين عربي لم يحمل معه منذ البدء تحرر العرب من هيمنة الدول الأجنبية العظمى وإعطائهم لأول مرة سلطة كونية وقيادة

---

(3) من هنا تبدو إشكالية فصل الدين عن الدولة عندنا كإشكالية مصطنعة منقولة من الغرب. إن مشكلة الدولة في العالم التابع هي بالضبط أنها بلا دين ولا عقيدة. وعلى كل حال، كل المعنى الذي نعطيه في بلادنا لهذه الإشكالية هو معنى التسامح الديني. عندئذ يجب تسمية الأمور بأسمائها والحديث عن دولة متعددة الأديان، أو عن حرية الاعتقاد التي هي جزء من حرية التعبير والفكر. وليس هناك مؤسسة دينية مسؤولة في المجتمع العربي الراهن عن انعدام هذه الحرية، فالرقابة هي رقابة الدولة والذي يمنع الناس من التعبير والتفكير والاعتقاد هي السلطة المدنية ذاتها، إلا إذا اعتبرنا أن على الدولة أن تصفي الأديان وتلغيها، عندئذ نقع في الاستبداد الديني الحديث ونصفق للديكتاتورية والرقابة ونفرض اعتقاداتنا على الآخرين ونفتح الطريق بالضرورة أمام تسلط الدين على الدولة. وهذا هو ما تفكر به عناصر كثيرة من النخبة الحديثة بحجة تخلف هذا الدين أو ذاك. لكن في كل مرة تلتقي فيها هيئة المثقفين بالسلطة وتتفق معها يحصل الاستبداد، إن كان ذلك في النظام الديني القديم لدى خضوع طبقة العلماء للدولة أو في النظام الحديث عندما تضع فئة المثقفين نفسها في خدمة السلطان. وفي الواقع، ما لم تتمكن الطبقة السياسية والمثقفة من الوصول إلى إجماع على حرية التفكير والتعبير واحترام الحياة المدنية للناس، فمن المستحيل قيام أي نوع من الديمقراطية مهما كانت نسبية.

امبراطورية عالمية فحسب، ولكنه ساعدهم أيضاً على تكوين دولة مركزية وقومية لأول مرة في كل تاريخهم. وتحول الإسلام بسرعة، بما هو نتاج محلي لغةً وأدباً ورموزاً وخيالاً وقصصاً وسيرةً، إلى ثقافة قومية مشتركة وإلى عامل استقطاب وانصهار ساعد على تعميق السلطة المركزية وتجاوز خطر الانزلاق نحو الإقطاعية الغربية التي يجب رؤية قاعدته الأساسية في انعدام السلطة المركزية.

وبالرغم من أن الدين والدنيا بقيا ميدانين مستقلين في الإسلام، بعكس ما هو شائع في الكتابات السائدة، إلا أن لدى الدين نظرة محددة للسلطة وللدولة هي أساس هذا الترابط العميق بينهما. فليس هناك خلط بين ميدان الدين الذي أُنزل مرة واحدة وتجسّد في النصوص والحديث، وبين ميدان الحياة الدنيوية. ولم يستخلف الله رجلاً ملهماً وصياً على الدين أبداً يكون بعد محمد مركز السلطة الدينية. فهذا المركز موزع بين جميع المتدينين والمسلمين الذين يكفي تبحُّرهم بالعلم حتى يكونوا مرجعاً معادلاً لأي مرجع آخر. أي باختصار، ليس هناك أي بابا إسلامي يجسِّد سلطة دينية. وهذا ما سمح للسلطة الزمنية أن تنمو على أساس مختلف كلياً عن السلطة الزمنية في أوروبا المسيحية التي اضطرت كي تؤكد ذاتها إلى القيام بحرب تاريخية ضد البابا. وهكذا يستطيع الإسلام أن يقاوم بدون حدود السلطة التي يعتبرها زمنية وإذن مسؤولة أمام الدين ويمكن معارضتها ومقاومتها على أساس النصوص الدينية. وطالما بقي هناك مسلمون سيبقى الدين قوّة مؤثرة في السياسة، حتى لو كانت السياسة غير دينية. ولأن سلطة الدولة ظلّت معتبرة سلطة دنيوية غير ملهَمة، لم تؤدِّ الثورات المتتالية التي قامت ضدها، وغيّرت الدول والممالك والأسر الحاكمة، إلى زعزعة الإيمان والاعتقاد، بل بقي الاعتقاد والإيمان المصدر الدائم للصراع ضد الدولة ولمقاومة السلطة. وهكذا بقي للدين طابعه الشعبي ورصيده الشعبي ضد الطبقات السائدة الميّالة باستمرار إلى الانحراف مهما كانت أصولها الاجتماعية والفكرية. وبقيت الجوامع والمساجد مكاناً للتعبير عن الجماعة ليس فقط تعبيراً دينياً كمركز للعبادة، ولكن أيضاً تعبيراً سياسياً وثقافياً وحتى اجتماعياً. فالجامع هو مركز التوجيه السياسي، ومركز التجمّع للمقاومة، ومركز اللقاء، وفندق القرية ومكتبتها ومضافتها وملتقى هيئتها المثقفة وجمهورها. هو البنية الحقيقية الجامعة ومصدر تغيير العلاقة بين الحاكم والجمهور، وكلّ

الثورات والإصلاحات في الدول العربية خرجت من الجوامع والزوايا: الفاطميون والموحِّدون والمرابطون والأيوبيون والمهديّة والسنوسيّة. واليوم الخمينية في إيران. وقد أعطت الجوامع للأمة إطارات قوية وثابتة تحفظ وحدتها واستمراريتها على مرّ العصور وتضمن منابع لتغيير السلطة لا تنضب مهما اختلفت الأوضاع. وبمعنى من المعاني كانت البنية الدينية هي البنية التي تكرّس وتبني الأمة وتتجاوز انقساماتها العصبية. ولم تنشأ في التاريخ الحديث أطر جديدة تقوم بذات الوظيفة. وقد خلقت فترات الضعف والغزو الأجنبي الذي تبعها وظيفة جديدة للجامع، وجعلت منه نقطة التراجع الأمينة للحركة القومية أو الشعبية عندما تتحطم الأطر الدفاعية الحكومية للأمّة. وفي الجوامع كانت تنصهر الغزوات، ومنها كانت تنطلق الهجمات المعاكسة والتعبئة الجماعية. وعندما كانت تنهار مقاومة الطبقة القائدة بجيوشها ومعدّاتها تأخذ الجوامع زمام المبادرة الشعبية فتشحذ الهمم وتعبِّىء القوى والمعنويات بانتظار الفرصة المناسبة.

أصبح الإسلام بشكل من الأشكال نظاماً من البُنى الاجتماعية التي تحفظ الهوية القومية وتنظمها، وهذا بغض النظر عن مدى الممارسة الفعلية للشعائر الدينية من قبل السكان، وعن مدى التطبيق السليم أو الناقص للعقيدة.

وبقدر ما استوعب الدين هنا العقلانيّة فاحتوى الفلسفة والكلام والعلوم المختلفة ورعاها، لم يأخذ التأكيد على العلم شكل فلسفة علمانية ولم تقم حملة عقلانية مجردة قوية كتلك التي قامت في أوروبا لتحرير العلم والعقل. وما زالت الدعوة العقلانية تبدو دعوى فارغة لدى الجماعة الشعبية التي لا تجد في العقلانية أي تعارض مع الدين الذي يشجع على العلم وعلى استعمال العقل. وبدا الجدل حول العقلانية والدين كقضية مصطنعة ومستوردة ليس لها أسس حقيقية واقعية قوية تستند إليها.

وبقدر ما أن السلطة الدينية لم تكن هنا أيضاً عقبة أمام نشوء وازدهار الدولة القومية، ما كان يمكن لإثارة قضية السلطة الدهرية أن تحظى بنجاح كبير وتتحوّل إلى مطلب شعبي حقيقي وإن بقيت مطلباً لفئة اجتماعية محدودة متأثرة بالغرب. ولأن السلطة المطلقة لم تكن عقبة أمام اللامركزية التي تضمن التطور المتساوي

للأقاليم والقطاعات المختلفة، لم تظهر في صورة الديكتاتورية ولا في شكل انعدام الحرية ولم تفجر نقيضها الدولة البرلمانية التمثيلية التي تجمع بين مختلف الإقطاعات بإلغاء السلطة المطلقة وتكوين سلطة مركزية تمثيلية. فالسلطة اللامركزية المطلقة كانت تجد حدودها في لا مركزيّتها وفي خضوعها للسلطة الدينية التي بقيت السلطة الوحيدة الشرعية، بينما بقيت سلطة الدولة سلطةً شكلية قائمة على الغلبة ومهتمة بشكل خاص بالحرب الخارجية. فالمنبع الحقيقي للسلطة ولكل سلطة هو السلطة التشريعية، وهذه لم تكن يوماً بيد الحاكم الفعلي. وهذا في الواقع أساس الديمقراطية النسبية القديمة والحديثة. ولا شك أن أوصياء السلطة التشريعية من العلماء ورجال الدين كانوا يميلون حسب الظروف إلى الطبقة العليا أو إلى الشعب في أغلبيتهم، وهذا يسري أيضاً على المجالس النيابية الحديثة حيث تبقى الأكثرية مع السلطة وتبقى المعارضة الشعبية هي الأقلية دون أن يعني ذلك زوال الوظيفة الإصلاحية والتعديلية للمجلس النيابي.

هذا يعني أن مسألة الطائفية والأقليات لا تنفصل عن قضية تكوين الأمة. وقد شهدنا في المراحل التاريخية الماضية غياب الحساسيات الطائفية عندما كانت هناك حركة حقيقية لتجاوز العصبوية داخل الدولة، ونشوء تيار قومي جامع. والأجيال الجديدة من كل الطوائف ميّالة من الناحية الذاتية دون شك، إلى تجاوز الأطر العصبوية التقليدية والانصهار في أطر قومية أوسع كلما سنحت لها الفرصة. وليست الطائفية مصيبةً لا حلّ لها، وليست فكرةً مغروسةً للأبد في الأذهان والأرواح. فقط عندما ظهر أن الدولة الحديثة لم تستطع أن تقيم أطراً جديدة قومية وجامعة قادرة على أن تستبدل الأطر القديمة التي تضمن العصبية والتضامن الوطني، أي أن تمثِّل مصالح أعلى من مصالح العصبة التي تهيمن على الدولة، حدث الانكفاء إلى الأطر التقليدية والتمسّك بها. فالدولة الحديثة الغربية استطاعت بنجاح أن تستبدل الكنيسة كإطار تعبئة شعبية وممارسة ونضال سياسيين عندما خلقت في موازاتها بنياتٍ وآلياتٍ أكثر قدرة وفعالية على بلورة الحقيقة القومية، حقيقة الوحدة والمصالح العامة، وحقيقة الاختلاف والصراع بين المصالح الجزئية: منها المنابر الحزبية والمجالس المنتخبة والجامعات العلمية الحرة، والصحافة الحرة... إلى غير ذلك من المؤسسات التي ترفع الصراع الاجتماعي من صراع بين عصبويات إلى صراع

بين تيّارات أو اتجاهات قوميّة تفتح مجالاً أرحب لتفتّح الفرد ورقيّه على جميع المستويات، ولتطور المصالح العامة في الوقت ذاته. ولأن كل فرد، أو على الأقل كل فرد من أفراد النخبة المتجدّدة، يستطيع أن يحتلّ نظرياً منصباً في الدولة يعطيه سلطة أكبر من أية سلطة يمكن أن يقدمها له منصب معيّن في إطار طائفي أو عشائري، أصبح الانتماء إلى الطائفة والعشيرة أقل إثارة وجذباً. لكن لو أن المناصب العليا أصبحت حكراً لعصبة اجتماعية بشكل قانوني أو عملي، في أوروبا الحديثة أو في الشرق التقليدي، فإن أعضاء النخبة الاجتماعية الباقين أو الناشئين سيلجأون في سبيل تأكيد أنفسهم إلى إعادة خلق العصب القديمة وتقوية المناصب الطائفية وجعلها ما أمكن مماثلة لسلطة الدولة. والمجتمع العصبوي يقوم على هذا الواقع بالذات. فبسبب انعدام الأطر القومية فعلاً، أي المعبّرة عن إرادة جميع الأفراد، أو التي تتيح التعبير المتساوي لجميع الإرادات داخل الدولة المركزية، نجد أن الأطر التقليدية العصبوية الدينية أو المحلية أو العائلية، تنتعش من جديد بشكل تصبح فيه مماثلة للدولة، أي أنها تبلور إذا استمرت مشاعر تضامن ذاتي قريب من مشاعر التضامن القومي ضد الدولة ـ العصبة. وهكذا نتراجع من بنية مجتمع قومي إلى بنية مجتمع عصبوي مفكك ومبعثر. ونعود إلى حزب الجامع والكنيسة، كأطرٍ متجدّدة وقنوات لإنجاب السلطة ووسائل للتعبير عنها.

لا يمكن البحث إذن عن حلٍ للنزاعات الطائفية في الدعوة العلمانية التي تدعو للمساواة، أو في الدعوة الدينية التي تؤكد على التسامح.. الخ. ولا في القوانين التي تحدّد الحقوق والواجبات لجميع المواطنين. فالقضية ليست قضية دعوة ولا قضية أيديولوجية شكلية. إنما القضية هي أساساً قضية السلطة، أي علاقة أفراد المجتمع ككل بالدولة، التي تبلور علاقة كل واحد منهم بالآخر. وبقدر تحول الدولة إلى دولة ـ عصبة دينية أو علمانية حديثة أو قديمة، تتكون عصبويات مقابلة وتتحوّل إلى أشباه دول موازية تبدأ كمركز للدعوة الأيديولوجية لتصبح تنظيماً، لتصبح فيما بعد جيشاً ومؤسسة كاملة شبه قومية.

وقد يتبادر إلى الذهن أن من الممكن الالتفاف على الموضوع بتحقيق تمثيلية شكلية توحي للجميع بأن السلطة، بسبب وجود المجالس التمثيلية، معبرة نظرياً

عن جميع القوى والمصالح الاجتماعية. هذه هي تجربة الديمقراطية البرلمانية العربية القديمة والحديثة. لكن الغش في الصراع الاجتماعي له ثمن كبير. واكتشاف الخدعة أكثر إيلاماً من تجرّع مرارة الحقيقة. ولا قيمة لأية سلطة تمثيلية إن لم تكن معبرة حقاً وفعلاً عن القوى الاجتماعية القائمة. وهذا هو سبب فشل التجارب النيابية العربية كما هو سبب فشل التجارب الشمولية المطلقة. ولا يمكن السير نحو حل فعلي إلا بالعمل لقيام نظام للحكم قادر على أن يضمن المساواة الفعلية في مجتمع تتعايش فيه البنى القديمة والحديثة ويستند إلى إجماع حقيقي فكري وعقلي.

هناك دون شك من يعتقد أن هذا الإجماع قائم فعلاً على أساس هيمنة هذا الدين أو ذاك، باعتباره دين الأغلبية، أو أنه من الممكن فرض مثل هذا الإجماع بالقمع الفكري وتسويد عقيدة معينة علمانية أو اشتراكية، تقدمية أو رجعية، ولكننا نعتقد أن ذلك لن يقود إلى أية نتيجة. فالمجتمع مقسّم فعلاً بين آراء مختلفة، وتبدو العقائد كلها في أزمة حقيقية، وهي مثار جدل ونقاش. فالأجيال الجديدة من كل الأديان ضعيفة الاعتقاد بالقديم، ومفتقدة إلى أرضية ثقافية مشتركة حديثة. والأجيال التقليدية المتمسكة بالقديم عاجزة عن فهم آلية السلطة والحكم الحديثين. وفقدان هذا الإجماع العقلي ينخر بسرعة كل محاولة تكوين إجماع سياسي، وحزب أغلبية، ويضفي على الحياة السياسية طابع التردّد والمفاجأة والطفرة بدل الصراع الطويل المنظم الذي يمكن أن يكون له قوانين هي قوانين اللعبة السياسية. وهذا ما يبطن الحياة السياسية الظاهرة بحياة سياسية باطنة عميقة صعبة التحديد والإمساك، ويجعل من الصعب توقع المفاجآت التي تغلي بها المشاعر العميقة لمختلف فئات الأمة. فالانقسام الطائفي الذي يبدو أحياناً هو الطابع السائد للصراع قد يختفي في كل لحظة لصالح صراعٍ من نوع جديد يضع الدولة في موقع العدو الأساسي مثلاً. وقد يتدهور الصراعُ السياسي بسرعة إلى صراع طائفي. فالحدود بين القوى السياسية تظل غير نهائية وغير ثابتة، ومتداخلة بين السياسة والدين والنضال النقابي الجزئي والصراع القومي. وتحديد هدف مشترك أو أهداف مشتركة يبدو مستحيل التحقيق في فترة من الفترات، وانقسام القوى يمكن في أية لحظة أن يختفي ليخلق إجماعاً عاماً وسريعاً حول هدف معين

وقتي أو طويل المدى. وقد يتدهور الصراع القومي إلى صراع طائفي كما يمكن للصراع الطائفي أن ينحل ويختفي في نضالات اقتصادية.

وكل ما نستطيع أن نقوله هنا هو أن علينا أن نجهد في سبيل توضيح الأفكار والمفاهيم وفي نقد الممارسات السائدة كي يمكن إزالة التشويش الذهني الذي يمنع من فهم حقيقة الخلاف وجوهره، ويعيق بذلك إمكانية الوصول إلى إجماع سياسي يتجاوز الخلافات المذهبية دون أن يلغيها؛ إجماع يبلور ولو بشكل ميكانيكي في البداية المصالح الجزئية المختلفة. وكي يمكن ضمان مثل هذه العملية هنا لا بد أن تكون المصالح الجزئية على الأقل للأغلبية الاجتماعية هي السائدة. عندئذ على النخبة بكل مذاهبها أن تقبل القيام بتضحيات فعلية لا شكلية: تضحيات لا تمس فقط الميادين المادية ولكن أيضاً المعنوية، أي نموذج الحياة والسلوك.

وإذا أردنا أن نلخص قلنا؛ إن مشكلة وجود الأقليات كمشكلة متعارضة مع وجود الوحدة القومية مرتبطة أساساً بمشكلة نوع العلاقة بين المجتمع ككل وبين الدولة التي من المفترض أن تمثّله. وبقدر فقدان الدولة لطابعها كممثل حقيقي للقوى الاجتماعية المتجددة يأخذ الصراع الاجتماعي طابع الصراع العصبوي على صعيد المجتمع المدني، والقوى التي لا تستطيع أن تجد التعبير عن نفسها في الدولة، تخلق هي ذاتها دولها الذاتية وبذلك يتحول الصراع الاجتماعي من صراع قومي بين المراتب الاجتماعية إلى صراع عصبوي بين طوائف أو عشائر أو مناطق وأقاليم مختلفة. وإن حل مسألة الأقليات والمسائل الطائفية رهن بحل مسألة تغير السلطة واستيعاب الدولة للتطورات الدائمة التي تحصل على صعيد القوى الاجتماعية. إن العصبة الاجتماعية المغلقة تجد نموذجها في الدولة المغلقة ولا تعيش إلا بتقليد هذا النموذج والوقوف ضده في الوقت ذاته. وإذا أمكن إيجاد حل لهذه المسألة لن يبقى للتمايز الثقافي أي خطر حقيقي لأنه يفقد كل وزنه السياسي ولا يبقى منه إلا التنوع المثمر.

إن المفاهيم الجامدة السائدة والمأخوذة عن سيرورات اجتماعية مختلفة تجعل من الصعب فهم أية مشكلة عربية راهنة وإيجاد حل لها. فالقومية تُفهم كما

لو كانت حركة معادية للخصائص المحلية ونفياً لها، بدل أن تُفهم كإضافة جديدة لا تنكر التمايزات وإنما تعطي لوجود الجماعة أبعاداً أخرى أكثر شمولاً وتفتحاً تتيح تطور هذه الخصائص وازدهارها. فالعرب الموحّدون يمكن أن يسمحوا لأنفسهم كدولة كبرى بانفتاح أكبر على الغرب والحضارة والتقنية بقدر ما أن وحدتهم تدعم ثقتهم بذاتهم وتبني ذاتيتهم الثقافية وتنميها. وهي تُفهَم كنفيٍ للذاتية الدينية التقليدية بدل أن تتطور كانفتاح على الكونيّة وعلى جميع فئات المجتمع وطبقاته. تبدو كدعوةٍ نظرية ضد الهوية الدينية بدل أن تكون تركيبةً سياسية جديدة وإضافةً تخلق شروط تطوّر هذه الهوية واكتسابها أبعاداً أخرى لا تنفي الدين بالضرورة ولكن تؤكده وتتجاوزه. وتُفهم على أنها نفيٌ لوجود الأقليات والثقافات المتنوّعة داخل الجماعة العربية بدل أن تصبح إطاراً لتفتح ونموّ كل الثقافات والأفكار والتقائها وحوارها. فالحوار هو سِمَة الحضارة والتقدم والنمو. وإذا تخلينا عن المفهوم الحَصْريّ الجامد للقومية الموروث عن عقيدة التفوّق الغربية، لن يعود هناك ما يمنع الدولة العربية من أن تكون دولة العرب وتجعل في الوقت ذاته من لغات وثقافات الأقليات العرقية أو الدينية لغات معترفاً بها، وأن تعطي للثقافات المتنوّعة وسائل نموها وازدهارها. عندئذ ينبغي الانتقال من سياسة مبنيّة على تقديس ثقافةٍ شكلية مرتبطة بالدولة والسلطة العصبوية إلى سياسة مبنيّة على تنشيط الثقافة الشعبية وتشجيع المبادرة المحلية والقاعدية.

الفهرس

لم تطرح مسألة الأقليات في اية حقبة من حقب التاريخ العربي الاسلامي بالحدة وبالخطورة اللتين تطرح بهما اليوم. واذا اكتفينا بالنظر الى المظاهر الخارجية وحدها لا نلمح اي تغيير جوهري حديث، عقائدي اومادي، يدفع بالاسلام الأغلبي الذي عُرف حتى القرن الثامن عشر على الأقل بروحه السمحة والمتسامحة، الى التعصب، اويفسِّر لماذا تبحث الأديان الأخرى الشرقية التي عرفت بسرعة، بعد الفتح الاسلامي، كيف تتأقلم مع الدين الجديد القادم من الصحراء وتتبنى روحه، عن كل فرصة تشجع تبجيل الذاتية او الاستقلال والخصوصية.

لقد اصبحت الطائفية من المشكلات التي تحتل المرتبة الأولى من اهتمام السياسي والباحث في العلوم السياسية والاجتماعية معا في العالم العربي، وهي فضلا عن ذلك احدى ادوات الصراع السياسي والأيديولوجي في مجتمعنا.

فهل صحيح ان الطائفية هي التعبير السياسي عن المجتمع العصبوي، المجتمع الذي يعاني من نقص الاندماج الذاتي والانصهار بين الجماعات المختلفة التي تعيش في اطاره؟ وهل الطائفية وليد غير شرعي للدهرية، اي للانفصال الطبيعي للدين عن الدولة؟ لو كانت الدولة دينية وليست علمانية، هل كانت مشكلة الأقليات قد حلت من الناحية المبدئية؟ واخيرا لا آخر: هل هناك فعلا حل عملي لمشكلة الأقليات؟...

